La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL - ABRIL - JUNIO 1955 - N.° 255

Valor mariológico del texto evangélico: «Mulier, ecce filius tuus...» (Jn. 19, 24-27)

Uno de los textos bíblicos mariológicos que interesa precisar y penetrar bien, son las palabras que Jesucristo dirige desde la cruz a su Madre y a San Juan, pues en ellas se encierra un contenido mariológico sumamente importante.

Por otra parte, los autores, como en todos los textos difíciles, adoptan exposiciones diversas. Por eso, en orden a poder captar, tanto el sentido que en ellas se encierra, como la naturaleza de una explicación satisfactoria de los términos que en ella aparecen, interesa proceder con un método estricto.

* * *

El texto del Evangelista dice así:

> «Estaban junto a la cruz de Jesús, su Madre y la hermana de su Madre, María de Coplas y María la Magdalena. Viendo, pues, Jesús a la Madre y, de pie, al discípulo, al que amaba, dice a la Madre: Mujer, he ahí a tu hijo. Después dice al discípulo: He ahí a tu madre. Y desde aquella hora el discípulo la tomó como suya». (Jn. 19, 25-27).

A) Sentido literal directo de este pasaje

El sentido literal inmediato o superficial de esta escena ¿cuál es? Sin duda que la escena es de una solemnidad excepcional y que Jesucristo ha pronunciado aquí diversas palabras para dar cumplimiento a la Escritura. Pero en esta tercera palabra que pronuncia desde la cruz—según recoge el Evangelio—, si no hubiese otra vía de investigación, que es de penetración y, por tanto, de precisión del sentido de la misma, que los solos datos del texto, sólo se podría concluir que Jesucristo, moribundo, encomendaba a Juan, al «discípulo amado», la protección temporal de su Madre. Y a ésta le recomendaba, con un cierto giro de delicadeza, el que aceptase vivir en compañía de Juan, y seguramente de sus familiares, al tiempo que al decirle a su Madre que fuese madre para Juan—cuya madre asistía también a aquella horrible escena del Calvario (Cf. Mt. 27, 56 c)—, le demostraba al discípulo «al que amaba» su suprema deferencia al hacerle el legado precioso de esta otra Madre. Y ésta fué de hecho la interpretación de la Tradición, hasta época muy tardía, a pesar de haber tanto en la estructura del evangelio de San Juan, como en su contexto remoto y próximo, datos de cierto interés (1) en orden a una posible valoración más espiritual del mismo. Mas por ellos solos difícilmente pudiera concluirse con certeza otro contenido más hondo. De hecho, el conocimiento de la maternidad espiritual de María, por otra vía, será lo que orientará e iluminará la penetración auténtica de este pasaje.

Se ve también por este texto, que San José había muerto, y que María no tenía más hijos: se acusa, una vez más, su perpetua virginidad. Pues de lo contrario, a su esposo o a sus hijos correspondía su asistencia y tutela. Por otra parte, lo que viene a ser ordinariamente en las familias una carga, era en este caso un supremo privilegio de honor (2).

Con una exégesis literalista y estrecha, «científicamente» estricta, con dificultad pudiera concluirse otro contenido en este pasaje.

---

(1) Cf. J. Leal, S. J.: *Sentido literal mariológico de Jo.* 19, 26. 27, en *Estudios Bíblicos* (1952), pág. 304-319.

(2) Cf. Lagrange: *Evangile s. S. Jean* (1927) pág. 494.

Pero interesa precisar aquí las exigencias mínimas y posibles alcances de dos expresiones. ¿Por qué Cristo llama aquí a su Madre, no Madre o María, sino «Mujer» (γύναι)? ¿Cuál es el sentido de la expresión εἰς τὰ ἴδια?

a) ¿Por qué se llama a María aquí «Mujer»?—Algunos autores creen que se la llama «Mujer» por acusar Jesucristo con ello un acto de independencia mesiánica (cf. Luc. 2, 49; Jn. 2, 4), o por contraponer este término a la «Mujer» cuyas enemistades con la serpiente se expresan en Génesis (3,15). Dejando por el momento lo que esto pueda valer, e intentando seguir un método de «invención» del valor de este texto, lo que se concluye aquí es que esta expresión, de suyo, es una expresión que puede usarse en la conversación ordinaria, indicando entonces un tono de cierta solemnidad y honor.

No obstante, un autor ha escrito:

> «Que la palabra «Mujer» sea sin más un epíteto casi normal para dirigirse a su madre, es una hipótesis enteramente gratuíta. No se apoya en ningún ejemplo sacado ni de la Biblia ni de los escritos rabínicos. Por el contrario, Jesús se servía de él, corrientemente en sus relaciones con mujeres extranjeras, como la Samaritana (Jn. 4, 21), la Cananea (Mt. 15, 28), la mujer adúltera (Jn. 8, 10), la mujer encorvada (Luc. 13, 12), María Magdalena (Jn. 20, 13), aunque aquí se caracteriza (la expresión) por un cierto énfasis.
>
> Cuando un judío se dirigía en arameo a su madre, le decía: «'immâ», madre, madre mía. Si Jesús dice aquí a su Madre «'ittâ», mujer, es que El hace aparentemente abstracción de su condición de hijo. En vano se busca eludir esta objeción, haciendo observar que, cuando unos instantes antes de expirar, Jesús hace manifiestamente un acto de piedad filial, dice a María: *Mujer, he aquí a tu hijo*. La comparación (está hablando del episodio de las bodas de Kana (Jn. 2, 4), en que Cristo llama también a su Madre, «Mujer») podría ser convincente si el sólo objeto de las palabras de Jesús hubiese sido confiar a María al Discípulo. ¿Pero no tenían ellas un sentido de más largo alcance?» (3).

(3) F. M. Braun, O. P.: *La Mère des fideles* (1953) pág. 50.

La observación de que el llamar mujer a una madre no sea «un epíteto casi normal para dirigirse a su madre» es completamente verdadera. Pero lo que interesa saber aquí es si en determinadas situaciones puede no ser extraño o ser casi normal el llamar *mujer* a la madre. Y esto es un fenómeno apreciable en muchas literaturas.

Así los trágicos griegos interpelan con este nombre a princesas y reinas (cf. Sófocles: *Edip tyr,* 655).

En Homero aparece así precisamente en señal de respeto (cf. *Iliada* III, 204).

César Augusto usa este término hablando con Cleopatra.

En la misma conversación, v. g., española, no es raro el que en ocasiones la madre sea llamada por los hijos en tono de cariño y respeto, *mujer*.

Y ya en el mundo oriental se encuentran casos afines. Se pueden citar, v. gr.:

En los textos de Rash Shamra se llama a la diosa Ashirat «st» (*mujer*) (4).

En Flavio Josefo, al relatarse el encuentro del siervo de Abraham que va a buscar esposa para Isaac, se pone en boca de este siervo mensajero un discurso, en el cual hay una expresión de interés a este propósito:

> «Terminada (la cena) él (siervo) habló así a la *madre* de la joven (Rebeca): Abraham es hijo de Tarej, vuestro consanguíneo. Pues Najor es abuelo ¡*oh mujer*! (ὦ γύναι), de tus hijos» (5).

Los textos rabínicos también tienen una sugerencia muy expresiva. En la vigilia del día de la gran expiación, los Ancianos hablan así al Sumo Sacerdote: «Oh *hombre* mío (*ishí*), Sumo Sacerdote» (6).

Y F. M. Willam, tan buen conocedor del Oriente bíblico, ha escrito a este propósito: «Es señal de un trato elevado y, por consiguiente, también algo distanciado, como acontece muchas

(4) Cf. Ditlef Nielsen: *Ras Shamra Mythologie und biblische* (1936) pág. 32, n. 1, y pág. 90.
(5) Josefo: *Antiq.* L. I, cap. 16.
(6) Texto citado por E. Zolli en *Mi encuentro con Cristo* (1948) página 217.

veces dentro de la vida familiar en Oriente. El oriental puede hablar en ciertas coyunturas, aun de sí mismo, en tercera persona, y lo mismo hace con otros, pues es la forma de expresión empleada en el trato elevado. El oriental dice no sólo a su esposa, sino también en ciertos casos a su misma *madre*: *¡á mara, ¡oh mujer!* (7).

Ni sólo indica un trato de solemnidad y respeto; puede hasta ir anejo a él un matiz de ternura (8).

Esta expresión, por consiguiente, de llamar *mujer* en determinadas circunstancias, a la propia *madre* es una posibilidad ambiental en el Oriente bíblico. Por eso, *de suyo*, esta expresión no indica una especial intención o misterio de contenido. Si de hecho, en un caso concreto—en este caso del texto de San Juan—tiene en labios de Cristo otro sentido más profundo, eso habrá de descubrirse y probarse por otra vía.

b) **¿Cuál es el significado de...** ἔλαβεν...εἰς τὰ ἴδια?—Lexicológicamente ambas expresiones pueden tener, fundamentalmente, un doble significado.

1. λαμβάνω, en relación con la frase siguiente, puede tener dos significados muy afines: (9).

a) **Sentido de "tomar" algo.**—Así se usa para indicar que se cogen, v. gr., panes (Jn. 6, 11), lienzos (Jn. 12, 4), un perfume (Jn. 12, 13), una bebida (Jn. 19, 23), un cadáver (Jn. 19, 40); y también personas; así, v. gr., se usa para hablar de la cohorte que va a aprehender a Cristo (Jn. 18, 3; 19, 6), o indicándose con ello el permiso para aprisionar al mismo Cristo (Jn. 18, 31), lo mismo que para indicar que Pilatos ordena de nuevo el suplicio de Cristo (Jn. 19, 1).

b) **Sentido de "recibir" o "acoger" algo.**—Tal es el uso de dicho verbo en este sentido en el mismo San Juan para significar el «testimonio» del don que se recibe de Dios (Jn. 3, 11), la «palabra» evangélica que se acepta (Jn. 17, 8), el Espíritu que no se «recibe» (Jn. 14, 17), el gran poder que se confiere de

(7) F. M. William: *Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel*, vers. esp. (1940) pág. 121.
(8) Cf. Westcott: *The Gospel according to St. Jhon* (1919) h. l.
(9) Cf. W. Bauer: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu... N. T.* (1937) col. 769-722.

llegar a ser hijos de Dios a cuantos «recibieron» al Verbo encarnado (Jn. 1, 12), lo mismo que la gracia de cuya «plenitud» se recibe por todos (Jn. 1, 16).

Pudiendo, pues, significar aquí el verbo λαμβάνω tanto «tomar» como «recibir» o «acoger», acusando el primero preferentemente un significado *material*, al menos por su uso en San Juan, y el segundo prestándose especialmente a un sentido espiritual, depende la elección de su significado concreto aquí, del sentido que tenga la expresión siguiente.

2. **¿Cuál es el significado de** εἰς τὰ ἴδια**?**

Ἴδιος, en su triple forma terminativa adjetiva, tiene el sentido fundamental de lo que es propio. A este propósito puede tener dos sentidos fundamentales (10).

a) **Sentido de «en casa».**

Así se ve en los LXX, v. gr., en dos pasajes del libro de Ester. Se lee:

> «Y Mardoqueo volvió a la puerta del palacio, y Amán se apresuró a ir, triste y cubierta la cabeza, a su casa (εἰς τὰ ἴδια), y contó a Zares, su mujer, y a sus amigos todo lo que le había sucedido» (Est. 6, 12, 13; cf. Est. 5, 10; cf. III Mac. 5, 21; 6, 27).

Lo mismo se lee, v. gr., en Hechos:

> «Nos despedimos y subimos a la nave; pero ellos se volvieron (εἰς τὰ ἴδια) a su casa» (Hc. 21, 6).

No obstante San Juan explicitará a veces la palabra casa. Así se lee en su II Epístola:

> «Si alguno viene a vosotros y no lleva esta doctrina, no le recibáis en casa (εἰς οἰκόν), ni le saludéis» (II Jn. 10.)

Lo mismo se leerá en el pasaje de la mujer adúltera, en el evangelio de San Juan—«εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ» (Jn. 7, 53)—pero aunque la perícola es inspirada, no parece ser genuina de San Juan (11).

---

(10) Cf. W. Bauer: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu... N. T.* (1937) col. 614-616.

(11) Cf. Höfl-Gut O. S. B.: *Introd. in sacros utriusque Testamenti libros* (1938) vol. III, pág. 220-223.

Pero no porque San Juan utilice en este caso expresamente la palabra «casa» se sigue «a priori» que en él la citada expresión no pueda tener este significado. Esto dependerá del contesto. Precisamente dice él mismo, en el «Prólogo», hablando del Verbo, que:

> «Vino a (εἰς τὰ ἴδια) a los suyos» (Jn. 1, 11), y cuyo significado fundamental se ve que ha de ser su pueblo, los judíos, que eran especialmente los suyos, los propios; todo lo cual no está muy lejos de decir que vino a su morada—casa—por excelencia.

b) Sentido de lo propio de uno, de sus «bienes».

Un segundo significado de esta expresión indica lo que es propio de una naturaleza o persona. De aquí que derivadamente se hable del bien o bienes propios de cada uno. Y este bien propio puede ser material o espiritual.

Material.—Así se lee, v. gr., en Hechos:

> «La muchedumbre de los que habían creído tenía un solo corazón..., y ninguno tenía por propia cosa alguna (ἴδιον εἶναι)» (Hc. 4, 32).

Y el mismo sentido se encuentra en San Juan. Así dice:

> El pastor verdadero llama por su nombre «a sus propias (τὰ ἴδια) ovejas» (Jn. 10, 3).

Espiritual.—También aparece en el mismo San Juan esta expresión con el significado de bienes del espíritu. Así, a propósito del diablo, dice:

> «Cuando habla mentira, habla (τῶν ἰδίων) de lo suyo propio» (Jn. 8, 44; cf. Jn. 15, 19).

* * *

Si estas formas son teóricamente posibles, es el contexto el que ha de decidir en este pasaje cuál es el significado concreto de esta expresión de San Juan.

* * *

Algunos autores han querido destacar ciertas razones que viniesen a inclinar las conclusiones de la maternidad espiritual en estas palabras, en un sentido directo, histórico. Vamos a recoger algunas. Se dice:

1. No sería oportuno encomendar entonces a María al cuidado temporal de Juan. Era un momento demasiado solemne y trágico para realizar esto. Ni deberían emplearse palabras ambiguas. El momento oportuno para encomendar el cuidado temporal de María era al comienzo de su vida pública. Supuesto esto, la interpretación del texto llevará a ver, en estas palabras, el sentido directo de la maternidad espiritual.

2. En el trienio de la vida pública, María figura, en ocasiones, en compañía de otras piadosas mujeres. Estas eran las más indicadas para mirar por Ella y tenerla en su compañía.

3. Juan tampoco necesitaba del cuidado temporal de María. Era ya un hombre formado y cuya madre aún vivía (Mt. 27, 56). Por otra parte, Juan debía dedicarse al apostolado, el cual no debía de impedirlo por el cuidado temporal de María. Había dejado para seguir a Cristo—apostolado—padres y barcas. ¿Se ataría ahora con el cuidado temporal de María?

4. Por último, se insiste en que Cristo, desde la cruz, está pronunciando palabras y realizando hechos—todo destacado en el mismo evangelio de San Juan—para que se cumplan las profecías. Así, el sorteo de las vestiduras (Jn. 19, 23, 24), la sed que acusa (Jn. 19, 28) y el vinagre que le ofrecen (Jn. 19, 29, 30). Y aún añadirá San Juan: «Después de esto, sabiendo Jesús que todo estaba ya consumado, para que se cumpliera la Escritura, dijo»... (Jn. 19, 28). Y se indica que parece entrar esta misma recomendación de María entre las cosas que faltaban para que se cumpliese la Escritura.

Sin embargo, a todo esto puede decirse: que valga o no valga para probar el intento, por sentido directo, de la maternidad y filiación espirituales, es lo cierto que «a priori» no puede concluirse de ello como cierto el sentido espiritual, pues todas estas razones tienen una explicación satisfactoria en la hipótesis e interpretación de un sentido temporal. Así, respondiendo a ellas:

1. Nosotros no podemos señalar a Cristo o saber cuál era el momento oportuno para proveer a la recomendación temporal de su Madre. Pero, en cualquier hipótesis, cabría admitir que lo hubiese hecho más detalladamente en un momento anterior, v. gr., al comienzo de su vida pública, y que ahora hubiese solemnemente urgido su cumplimiento al «discípulo amado», en aquel momento solemne. Como una persona que tiene hecho su testamento y reglamentadas sus cosas, puede a la hora de su muerte rogar o encomendar especialmente a alguien, familiar o amigo, el cuidado de su esposa o hijo.

2. Que las mujeres piadosas que, en otras ocasiones, acompañaron a la Virgen fuesen las más indicadas para mirar por Ella y vivir en su compañía, parece muy natural. Y seguramente que María, en la hipótesis de haber sido encomendada a Juan para que mirase temporalmente por Ella, viviría con la madre de éste y en su hogar. Pero esto no era obstáculo para que Juan mirase especialmente por Ella.

3. Que Juan era ya un hombre formado y que su madre aún vivía, esto último lo dice expresamente el evangelio (Mt. 27, 56) y lo primero se desprende lógicamente. Pero esto no excluye necesariamente el que la Madre de Jesús mirase por él con una tutela de especial afecto. Un padre, v. gr., al morir, aun estando presente su esposa, puede rogar a un familiar que mire especialmente por su hijo. Y hasta podría verse, aunque sólo por una lectura directa, superficial, que fuese ello un como eufemismo de delicadeza y premio al «discípulo al que amaba» el Señor, al encomendarle el tesoro incomparable de su Madre.

4. Que Cristo en la cruz tiene una alta mirada redentora, y que con ella dé cumplimiento a las profecías, esto no es sólo una suposición, sino que es evidente. ¿Pero excluiría esto una mirada de afecto y de tutela temporal para su Madre, que se iba a quedar humanamente sola y en orfandad?

También sobre este propósito escribe un autor:

> «Aplicado a San Juan, se comprendería mal que el pudiese representar principalmente un dominio material... Los solos bienes que él poseía eran el ser el heredero de su Maestro, el don de Dios en toda su amplitud,

comprendiendo su enseñanza, sus promesas, su poder, la virtud de su sacrificio, el Espíritu» (12).

A esto pueden hacerse algunas observaciones:

1. Juan tenía un hogar, y cuya madre asistía al Calvario (Mt. 27, 56), y el hogar de los hijos del Zebedeo, aun dentro de su vida modesta, debió de tener algún desahogo, ya que su padre aparece en su labor con un grupo de «jornaleros» (Mc. 1, 20), y siendo Juan mismo «socio» en la barca de Simón (Luc. 5, 10). «Sería exagerar la pobreza de los Apóstoles el no suponerles una pequeña vivienda; Juan toma a María con él, y puede ser muy bien que llevándola con su propia madre» (13). Pero lo que Juan tenía era un hogar—el de los suyos—donde, con pequeños medios de vida, tenía la gran riqueza del afecto.

2. La expresión de Juan «en su casa» (εἰς τὰ ἴδια) hay que valorarla en función del momento histórico en el que se realizó, y al que alude Juan que es *historiador*. Hay que valorarla en función de la primera parte de la expresión. Y «desde aquella hora, el discípulo la recibió...» Pero «en aquella hora», Juan de seguro que no debió de saber todo el hondo alcance que tenían las palabras de Cristo, ni la filiación espiritual suya—y de todos—que en aquellas palabras de Cristo se encerraban. De no haber tenido una revelación «explícita», Juan no lo sabía. Pero ésta no consta. Ni acaso es probable que entonces la tuviera, dado el modo progresivo y lento de la revelación. Sí consta, en cambio, lo que a la hora de la última Cena dijo Jesucristo a sus Apóstoles: «¿Tanto tiempo ha que estoy con vosotros y no me habéis conocido?» (Jn. 14, 9).

Ni la misma Pasión de la que les habló insistente y «claramente» (Mc. 8, 31) la entendían *entonces*; a pesar de su «*claridad*», dice el evangelista, que «no entendieron nada de esto» (Luc. 18, 34).

3. Por otra parte, la expresión εἰς τὰ ἴδια, sea tomada en el sentido de «en su casa», sea en el de «en sus bienes»—no en el sentido del bien espiritual de la maternidad espiritual de María y de la filiación espiritual de Juan—son aquí, de hecho, muy

(12) Cf. F. M. Braun, O. P.: *La Mère des fideles* (1937), pág. 126.
(13) Cf. Lagrange, O. P.: *Evangile s. S. Jean* (1927) pág. 494.

afines, connotándose mutuamente. Porque si se interpreta esta expresión, «en su casa», se entiende que se le presta en su hogar, entre los suyos, todo tipo de asistencias, no sólo materiales sino de estima, consuelo y afecto. Y si se interpreta «entre sus bienes», si entre éstos tienen la primacía los valores morales y afectivos, no pueden por lo mismo excluirse de ellos el sentido del hogar, en donde va a encontrar Ella, junto con éstos, la asistencia y cuidados temporales. No podría por sólo esta vía filológica excluirse de los «bienes» de San Juan el sentido mismo de su hogar.

Por último, puede añadirse a todo lo antes expuesto, y como razón global, que precisamente en este sentido temporal—amplio—ha sido interpretada esta expresión por los antiguos comentaristas, entre los que se encuentran tres Padres, que son los tres mejores tratadistas de la patrística sobre el evangelio de San Juan: San Juan Crisóstomo, San Cirilo Alejandrino y San Agustín.

Así, por ejemplo, *San Juan Crisóstomo,* comentando estas palabras que Jesucristo desde la cruz dirige a su Madre, escribe:

> «*Ecce filius tuus*... Cum enim ipse iam abiret ipsam discipulo curandam tradit. Quia enim credibile erat ipsam, utpote matrem, dolere et patrocinium quaerere, iure illam discipulo tradit dicens: *Ecce mater tua*. Haec porro dicebat, ipsos mutuo coniungens amore: quod cum intelligeret discipulus, ipsam in sua accepit. Cur autem nullam aliam memoravit mulierem, licet alia quodque adstaret? Ut nos doceret plus tribuendum matribus esse. Ut enim parentes, cum spiritualia impediunt, ne cognoscendi quidem sunt: sic cum non ea cohibent, omne debitum est ipsis praestandum, et aliis sunt anteponendi, quia nos genuerunt, educarunt, milleque mala subierunt... Si enim secundum carnem natus non esset, nec matrem haberet, cur tantam de illa sola gerit curam?» (14).

San Cirilo Alejandrino, comentando igualmente este pasaje de San Juan, escribe:

> «Providit matri in ipso passionis aestu... Tradit autem eam charo suo discipulo, Joanni videlicet, huius libri

(14) *In Joann. Hom.* LXXXV; M. G. LIX, 462.

scriptori, et domum deducere iubet, eamque matris loco habere matrique vicissim mandat ut charum discipulum fillii loco habeat, charitate nimirum et dilectione naturalis Filii officium implendo» (15).

San Agustín, en sus célebres tratados sobre San Juan, dice a este propósito:

«Facit quod faciendum admonet, et exemplo suo suos instruxit praeceptor bonus, ut a filiis piis impendatur cura parentibus: tanquam lignum illud ubi erant fixa membra morientis, etiam cathedra fuerit magistri docentis. Ex hac sane doctrina didicerat Paulus apostolus quod docebat, quando dicebat: «Si quis autem suis, et maxime domesticis non providet, fidem negavit, et est infideli deterior» (I Tim. 5, 8). Quid autem tam cuique domesticum quam parentes filiis, aut parentibus filii? Huius itaque saluberrimi praecepti ipse magister sanctorum de se ipso constituebat exemplum, quando non ut famulae Deus quam creaverat et regebat, sed ut matri homo de qua creatus fuerat et quam relinquebat, alterum pro se quadammodo filium providebat. Nam cur hoc fecerit, quod sequitur indicat: ait enim Evangelista. «Et ex illa hora accepit eam discipulus in sua», de se ipso dicens». Y luego San Agustín razonará que este cuidado temporal es principalmente el afectivo (16).

Citamos, por último, entre los teólogos, a *Santo Tomás*. Dice así en su comentario del evangelio de San Juan, y en cuyo pasaje depende de San Agustín:

«Et primo ponitur solicitudo quantum ad curam discipuli, quam matri imposuit; secundo quamtum ad curam matris, quam discipulo commisit... quasi dicat: Usque modo curam tui habui, et fui memor tui, tibi istum derelinquo... Et nota, secundum Augustinum, quod Christus in cruce pendens se habuit, sicut magister in cathedra. Unde et docet nos parentibus existentibus in necessitate subvenire, et de eis curam habere...

Quantum ad secundum: dicit discipulo: Ecce mater tua: ut scilicet iste tantum serviret ut filius matri, ista illum diligeret ut filium mater.

(15) *In Joann. evangelium* lib. XII; M. G. LXXIV, 663.
(16) *In Joann. evang. tract.* CXX; M. L. XXXV, 1950. 1951.

Consequenter cum dicit: Et ex illa hora accepit eam discipulus in sua..., in sua: non quidem praedia, quia... relictis omnibus secuti sunt Jesum: sed in sua, scilicet, officia, quibus ei diligenter et reverenter obsequebatur» (17).

Nuestra conclusión es, por las razones alegadas, la siguiente: que por sólo sentido *literal directo* no se concluiría, y menos con certeza de estos versículos de San Juan, la maternidad espiritual de María, ni la filiación espiritual de Juan. Sino solamente una mutua solicitud temporal, de tutela y dilección de María por Juan, como prueba de dilección exquisita de Cristo al «discípulo amado», y una esmerada y tierna solicitud de cuidados y afectos que Juan había de tener por María en la orfandad de su Hijo.

* * *

B) *En este texto evangélico se contiene la maternidad espiritual de María*

En el texto evangélico citado: «Mulier ecce filius tuus...» está expresada, en su *sentido pleno*, la maternidad espiritual de María por los hombres.

No obstante la parcialidad y limitación de contenido que de este pasaje daba el sentido literal *directo*, es decir, el sentido que podría lograrse por sola vía de exégesis «científica», en dicho texto hay un contenido mucho más rico: en él está contenida la maternidad espiritual de María por los hombres.

Es verdad que la tradición cristiana primitiva no llegó a esta conclusión hasta una época muy tardía; pero es el magisterio de los Pontífices quien lo enseña de una manera clara e insistente.

a) La tradición cristiana.

La tradición cristiana primitiva está muy escasamente representada en la interpretación de estas palabras sobre la maternidad espiritual de María, y la filiación espiritual de los cristianos.

(17) *In evang. S. Joann. Commentaria*, cap. XIX, lect. 4.

Al primero que suele citarse a este propósito es a *Orígenes*. Este, en su comentario a San Juan, escribe:

> «Audeamus igitur dicere primitias Scripturarum omnium Evangelium esse; Evangeliorum vero primitas, Evangelium a Joanne traditum; cuius sensum percipere nemo potest, nisi qui supra pectus Jesu recubuerit, vel acceperit a Jesu Mariam, quae etiam ipsius mater fiat: adeo talem tantumque esse necesse est, qui Joannes alius sit futurus, ut quemadmodum Joannes ibidem etiam et iste a Jesu Jesus existere ostendatur. Nam si nullus est Mariae filius, indicio eorum qui de ipsa sane senserunt, praeterquam Jesus: dicitque Jesus matri: Ecce filius tuus, et non, ecce etiam hic est filius tuus: perinde est, ac si dixisset: Ecce hic est Jesus quem genuisti. Etenim quisquis perfectus est, non amplius vivit ipse, sed in ipso vivit Christus. Cumque in ipso vivat Christus, dicitur de eo Mariae: Ecce filius tuus Christus» (18).

El sentido preciso de este pasaje de Orígenes ha sido muy discutido. De él parece desprenderse que asimilados los cristianos a Cristo vienen así, de alguna manera, a tener a María por madre. Pero bien se ve que, aun así y todo, el pasaje de Orígenes es oscuro a este propósito, y a lo más daría una posible *sugerencia* sobre la maternidad espiritual de María a este propósito.

Del siglo IX se cita un texto de *Jorge de Nicomedia*, en el cual Cristo confía, en la persona de Juan, «a mis otros discípulos». ¿Solos los Apóstoles? Pero todo el tono del contenido no parece sobrepasar—al menos claramente—la solicitud de una maternidad y filiación temporales; no parece verse con claridad la maternidad y filiación espirituales (19).

Se suele citar al abad *Ruperto Tuitiense*, en el siglo XII, como el primero que consigna explícitamente esta doctrina. En su comentario al evangelio de San Juan, al comentar este texto escribe:

> «In passione Unigeniti omnium nostrum salutem beata Virgo peperit, plane omnium nostrum mater est.

(18) *Comm. in evang. Joann.* tom. I; M. G. XIV, 31.
(19) Cf. Georgi Nicomediensis: *Oratio VIII*: M. G., C. 1475. 1478.

> Igitur quod de hoc discipulo dictum est ab eo, iustissime curam suae matris habebat: «Mulier, ecce filius tuus». Itamque ad eumdem discipulum: «Ecce mater tua», recte et de alio quolibet discipulorum, si praesens adesset, dici potuisset: Nisi quia licet omnium, ut dictum est, mater sit: pulchrius tamen huic ut virgini commendari debuit...» (20).

Algún autor estima que Ruperto no deduce la maternidad espiritual de María de este pasaje, sino que teniéndola conocida por otras razones, el texto podría decir de cualquier discípulo lo que dice de Juan (21). Sin embargo, Ruperto admite que María alumbró a todos los hombres en el Calvario, por lo que es su madre. Que «a priori» no hubiese deducido la maternidad espiritual de este pasaje, se comprende. Pero lo que parece deducirse de su lectura es que, conocida ya la doctrina de la maternidad espiritual, él la ve contenida también en este pasaje (22).

Los autores suelen citar como el primer testimonio explícito claro de la maternidad espiritual de María, incluída en este pasaje, el testimonio del *Cartujano*, en el siglo XV. En su «Vita Christi» dice:

> «Discipulus dilectus designat quemque fidelium, Jesus dicens: «Ecce mater tua», dedit Mariam ut matrem unicuique Christianorum» (23).

Ya a partir de aquí, la tradición cristiana ha interpretado ordinariamente este pasaje de la maternidad espiritual de María. Este llegar a esta interpretación a una época tan tardía, hace ver la dificultad del texto para su interpretación directa. No fué él quien hizo deducir «a priori» esta conclusión, sino que, conocida por otra parte la maternidad espiritual de María, a través de la fe y del desarrollo de la Teología, se vino entonces a ver esta doctrina contenida en este pasaje de San Juan. El P. Terrien ha recogido un buen documental sobre la tradición

(20) *Camm. in Joann.*, lib. XIII; M. L., CLXIX, 790.
(21) Cf. Lagrange: *Evangile s. S. Jean* (1927) pág. 404; F. Ceuppens, O. P.: *Theologia Biblica*. IV Mariologia B. (1948) pág. 203.
(22) Cf. F. M. Braun, O. P.: *La Mère des fidèles* (1953) pág. 103, nota 10.
(23) Dionysius Chartusianus: *Opera omnia* (1909) t. XII, pág. 595.

a partir, sobre todo, de este momento, advirtiendo que podrían aún recogerse otros muchos testimonios (24).

b) El magisterio de los Pontífices.

Donde queda establecida de una manera terminante la maternidad espiritual de María, contenida en este pasaje, es en el testimonio y magisterio de los Pontífices. Su magisterio, a este propósito, es una cadena larga y firme. Vamos a citar diversos testimonios probativos, sin pretender con ello citarlos todos.

Benedicto XIV, en su bula *Gloriosae Dominae*, llamada «Bula de Oro», dice:

> «La Iglesia Católica, con la luz del Espíritu Santo, su Maestro, ha hecho siempre profesión del culto más filial y del amor más ardiente a la Bienaventurada Virgen María, viendo en Ella una Madre amantísima, una Madre *que fué legada por las últimas palabras de su Esposo agonizante*» (25).

Pío VII, en la bula *Praestantissimum*, dice:

> «Esta Virgen es nuestra Madre, la Madre de piedad y de gracia, la Madre de misericordia, a quien Jesucristo, muriendo sobre la cruz, nos ha entregado, a fin de que intercediese por nosotros ante el Hijo, como el Hijo intercede ante el Padre» (26).

Bajo Pío VII, la *S. Congregación de Ritos* aprobó una oración, de la que es lo siguiente:

> «Jesús, que por mi amor agonizáis en la cruz, y olvidando vuestros padecimientos, *me dejáis en prenda* de vuestro amor a vuestra misma Madre santísima...» (27).

León XIII ha insistido varias veces en esta interpretación. Así dice en su letra *Optimae quidem spei*, de 21 de Julio de 1891:

---

(24) Cf. Terrien, S. J.: *Mère de Dieu et Mère des hommes*, ver. esp. (1942) t. I, pág. 150-164.
(25) *Gloriosae Dominae*, 27 sept. 1748.
(26) *Praestantissimum*. Citado en Terrien, o. c. pág. 153.
(27) *Doctrina Pontificia*. IV. B. A. C. (1954) n. 240.

«Tal nos la mostró de hecho Jesús al querer espontáneamente someterse y dar gusto a María como un hijo a su madre; tal la *declaró públicamente* desde la cruz cuando, en la persona del discípulo Juan, *le confió la universalidad del género humano* para que cuidase de él» (28).

En la epístola *Amantissimae voluntatis,* de 14 de Abril de 1895, escribe:

«Ante todo, a la Santísima Madre de Dios, que Cristo mismo, desde la cruz, dejó y entregó al género humano por Madre...» (29).

En su epístola *Adiutricem populi,* de 5 de Septiembre de 1895, lo dice en un texto ya famoso:

«El profundo misterio de la inagotable caridad de Jesucristo se revela también espléndidamente en aquella circunstancia de haber querido, próximo ya a la muerte, confiar su Madre al discípulo Juan, *constituyéndola en madre suya* por virtud de un testamento memorable: «He ahí a tu hijo». Según la interpretación constante de la Iglesia, Cristo *designó* en la persona de Juan *a todo el género humano,* y más especialmente a aquellos hombres que habrían de estar ligados con El por los lazos de la fe... María Santísima *recibió* con espíritu generoso *este singular y trabajoso legado*» (30).

La *Sagrada Congregación de Indulgencias,* con fecha de 14 de Febrero de 1902, aprobó una oración a la Virgen María, de la que son las siguientes palabras:

«Somos hijos de tu angustia, y Jesús, al pie de la cruz, te nos dejó a todos por Madre» (31).

La *Sagrada Congregación de Ritos,* con fecha de 22 de Abril de 1903, al incluir en la letanía lauretana el título de *Mater boni consilii,* dice:

«Esta prerrogativa de la Virgen Madre de Dios la vemos reconocida y confirmada cuando Jesús, moribundo,

(28) *Doctrina Pontificia,* IV. B. A. C. (1954) n. 377.
(29) *Doctrina Pontificia,* IV. B. A. C. (1954) n. 420.
(30) *Doctrina Pontificia,* IV. B. A. C. (1954) n. 426.
(31) *Doctrina Pontificia,* IV. B. A. C. (1954) n. 474.

viendo junto a la cruz, de pie, a la Madre y el discípulo a quien amaba, dijo a su Madre: «Mujer, he ahí a tu hijo»; a continuación dijo al discípulo: «He ahí a tu madre», y a partir de entonces, el discípulo la contó entre lo suyo. Ahora bien, hemos recibido de los Padres de la Iglesia que Juan representaba entonces a todos los cristianos» (32).

S. Pío X. En su pontificado la *Sagrada Congregación de Indulgencias*, por rescripto de 24 de Marzo de 1905, aprobó una oración, en la que se dice:

«Tú, en el Calvario, oíste una voz para tí conocida que te dijo: «Señora, he ahí en mi lugar a tu hijo», y con esas palabras *fuiste destinada a ser madre de los creyentes*» (33).

Benedicto XV, en la epístola *Inter sodalitia*, de 22 de Mayo de 1918, dice:

«Es evidente asimismo que la Virgen dolorosísima, *Madre de todos los hombres, constituída por Jesucristo, por haberlos recibido como dejados a Ella por testamento de infinita caridad*, y por cumplir con maternal benignidad el deber de defender su vida espiritual, no puede dejar de auxiliar con mayor celo a sus queridísimos *hijos adoptivos...*» (34).

Pío XI, en su epístola *Explorata res*, de 2 de Febrero de 1923, dice:

«No puede sucumbir eternamente aquel a quien asistiere la Santísima Virgen, principalmente en el crítico momento de la muerte. Y esta sentencia de los doctores de la Iglesia, de acuerdo con el sentir del pueblo cristiano y corroborada por una ininterrumpida experiencia, apóyase muy principalmente en que la Virgen Dolorosa participó con Jesucristo en la obra de la redención, y *constituída Madre de los hombres, que le fueron encomendados por el testamento de la divina caridad*, los *abrazó como a hijos*» (35).

---

(32) Cf. *Doctrina Pontificia*, IV. B. A. C. (1954) n. 478.
(33) Cf. *Doctrina Pontificia*, IV. B. A. C. (1954) n. 508.
(34) Cf. *Doctrina Pontificia*, IV. B. A. C. (1954) n. 556.
(35) Cf. *Doctrina Pontificia*. IV. B. A. C. (1954) n. 575.

En Breve apostólico de 20 de Julio de 1925, escribe:

> «Acordaos (oh María) que en la cumbre del Gólgota recogisteis las últimas gotas de aquella sangre divina y el *último testamento del Redentor moribundo*. Y *aquel testamento* de un Dios, rubricado con la sangre de un hombre-Dios, *os declaraba Madre nuestra...*» (36).

En la epístola *Rerum Ecclesiae*, 28 de Febrero de 1926, sobre el fomento de las misiones, se dice:

> María, «*a cuyo ánimo maternal le fueron encomendados en el Calvario todos los hombres...*» (37).

En la encíclica *Lux veritatis*, de 25 de Diciembre de 1931, en la que se conmemora el Concilio de Efeso, dice Pío XI:

> «Porque, como dice nuestro predecesor... León XIII: así nos la *señaló* (Jesucristo a María) desde la cruz cuando, en la persona de su discípulo Juan, *la encomendó el cuidado y patrocinio de todo el género humano*; así, finalmente, se nos dió Ella misma cuando, *recogiendo con magnánimo corazón aquella herencia* de tan inmenso trabajo que su Hijo moribundo la dejaba, comenzó al punto a ejercer con todos su oficio de madre» (38).

En la epístola *Septimo abeunte*, de 16 de Julio de 1933, escribe:

> «...se festeja la redención del género humano y la *designación de María Virgen*, al pie de la cruz de su Hijo, *para madre de todos los hombres*» (39).

Y a los peregrinos de la Diócesis de Vicenza, les decía:

> «El Redentor *la proclamaba Madre nuestra* y Madre universal: «Ecce filius tuus», decía a San Juan, que representaba a todos los hombres; en el mismo Apóstol estábamos también todos nosotros para recoger las otras palabras: «Ecce mater tua» (40).

---

(36) Cf. *Doctrina Pontificia*, IV. B. A. C. (1954) n. 583.
(37) Cf. *Doctrina Pontificia*, IV. B. A. C. (1954) n. 597.
(38) Cf. *Doctrina Pontificia*, IV. B. A. C. (1954) n. 631.
(39) Cf. *Doctrina Pontificia*, IV. B. A. C. (1954) n. 641.
(40) Cf. *Osservatores Romano*, 1 diciembre 1933.

Y al año siguiente repetía:

> «El Discípulo en aquel momento representaba a toda la humanidad» (41).

Pío XII, en la encíclica *Fulgens Corona*, de 8 de Septiembre de 1953, en la que promulgaba el Año Santo Mariano con motivo del primer centenario de la Inmaculada Concepción, dice en ella:

> «Nuestra dulcísima Madre María, cuando mira a los hijos que *junto a la cruz recibió en lugar del suyo...*» (42).

Y en su *Carta al Congreso del Líbano*, de 18 de Octubre de 1954, dice:

> «Que los sacerdotes, sobre todo, y todas las almas consagradas recuerden que *en la persona de Juan les confió Jesús moribundo a su Madre*» (43).

Y lo mismo vuelve a enseñar en su alocución de 17 de Julio de 1954, cuando dice:

> «Jesucristo mismo, desde lo alto de su cruz, quiso *ratificar*, por un don simbólico y eficaz, *la maternidad espiritual de María con relación a los hombres* cuando pronunció aquellas memorables palabras: «Mujer, he ahí a tu hijo». En la persona del discípulo predilecto *confiaba también a toda la cristiandad a la Santísima Virgen*» (44).

* * *

Si la tradición cristiana primera no valoró el contenido mariológico de este texto, en cambio, el alegato de valoración que de él dieron los Pontífices en su magisterio, da de él una prueba mariológica concluyente, que es la siguiente: En este pasaje de San Juan está bíblicamente contenida la maternidad espiri-

(41) Cf. *Osservatore Romano*, 25 mayo 1934.
(42) Cf. *Doctrina Pontificia*, IV. B. A. C. (1954) n. 856.
(43) Cf. *Doctrina Pontificia*, IV. B. A. C. (1954) n. 915.
(44) Cf. *Doctrina Pontificia*, IV. B. A. C. (1954) n. 884.

tual de María sobre todos los hombres y la filiación espiritual recíproca de éstos.

* * *

Por eso, creemos que no puede admitirse la interpretación que de este texto opinan algunos autores. Así, v. gr., se dice:

> «Opinamos que la maternidad espiritual de María, aunque está teológicamente establecida, sin embargo no lo está en el texto de San Juan 19, 27 en sentido literal, sino que se deduce de él por argumentación teológica». (45).

No lo está, como se dice, en sentido *literal*, pero según parece deducirse tampoco lo está en sentido *típico*, puesto que esta maternidad espiritual «se deduce de él (del texto de San Juan) por argumentación teológica». Pero la argumentación teológica, tomada ésta en su sentido estricto de conclusión por discurso racional deductivo, no puede *deducir* la *existencia* de un intento sobrenatural y libre de Dios, que como El no lo revele ha de ser desconocido: «solamente Dios pudo conocer y revelarnos este sentido espiritual» (46). Y si no está en sentido *literal* o *típico*, no lo está en sentido *bíblico*. Lo que, por otra parte, admite expresamente el autor citado, al comentar el pasaje alegado de León XIII en la *Adiutricem populi*, cuando escribe: «De donde las palabras «Ecce filius tuus» pueden aplicarse a todos, a saber: en sentido *acomodado*, pero no en sentido literal» (47).

Pero según la enseñanza de los Pontífices citados, en estas expresiones—*que la Escritura trasmite*—está la proclamación de la maternidad espiritual de María y la filiación espiritual de los hombres. Pues los términos que usan expresan esto. Así dicen:

Benedicto XIV:

que «fué *legada*».

Pío VII:

«nos ha *entregado*», «dejáis en prenda».

(45) Cf. Ceuppens, O. P.: *Theologia Biblica*, IV. Mariología B. (1948) pág. 205.
(46) Pío XII: *Divino afflante Spiritu*, A. A. S. (1943) pág. 311.
(47) Cf. *Theologia Biblica*, IV, Mariología B. (1948) pág. 204.

León XIII:

«la *declaró*», «*entregó* al género humano», «*constituyéndola madre*...», «nos *dejó* a todos por madre».

S. Pío X:

«con esas palabras fuiste *destinada* a ser madre de los creyentes».

Benedicto XV:

«ha *recibido* (a los hombres) como *dejados* a Ella por testamento».

Pío XI:

los hombres «que le fueron *encomendados* por el testamento...», «os *declaraba* madre nuestra», «a cuyo ánimo maternal le fueron *encomendados*», «*designación*... para madre de todos...», «la *proclamaba* madre nuestra».

Pío XII:

«junto a la cruz *recibió* (a los hombres) en lugar del suyo», los «*confió*...», «...ratificar por un don simbólico y eficaz...», «confiaba también a toda la cristiandad...»

Estas expresiones «declarar», «entregar», «destinar», «encomendar», «constituir», «recibir», confiar», «ratificar», exigen ver en este testamento de Cristo la constitución y proclamación verdadera de María como madre espiritual de los hombres. Jesucristo «constituyó» y «proclamó» a su Madre, madre espiritual de los hombres *verdaderamente*; no la constituyó tal en un sentido *acomodado*. Y María, por ello, «recibió» a los hombres *verdaderamente* como hijos espirituales; no como hijos postizos, ajenos, *acomodadamente*.

Tal es, nos parece, el sentido y la exigencia de esta enseñanza del magisterio pontificio.

* * *

C) ¿Cuál es el intento directo de Cristo en estas palabras?

Parecería, después de lo dicho, que no haría falta plantear esta pregunta. Porque si, conforme a la enseñanza de la Iglesia,

en estas palabras se proclama la maternidad espiritual de María y la filiación espiritual, por consiguiente, de los hombres, no parece que haya lugar a nuevas interpretaciones. Pero el problema surge por lo siguiente:

Entre las palabras de Cristo a María: «Mujer, he ahí a tu hijo», y las de Cristo al discípulo: «Hijo, he ahí a tu madre», hay una correlación manifiesta. Si no hubiera más que esto, dada la interpretación espiritual del pasaje, máxime por la enseñanza del magisterio pontificio, la cuestión era clara. Nos encontraríamos con un caso de *sentido pleno* de la Escritura. Pero el Evangelista añade que «desde aquella hora el discípulo la recibió como suya». Y parece que el Evangelista no comprendió entonces esta filiación espiritual suya, y la representación universal del género humano que él entonces tenía. Juan, en consecuencia, comprende *entonces* el cuidado temporal—en el sentido más exquisito—que ha de tener de María.

Es verdad que se propugna que Juan comprende este sentido espiritual de las palabras de Cristo, y que la expresión «desde aquella hora el discípulo la recibió como suya», se ha de interpretar en el sentido de valoración de esta filiación espiritual: que Juan la estimó como verdadera madre espiritual suya y de los hombres, y que esto mismo intenta expresar al relatar estas expresiones. Para esto, se alegan diversas razones. Seleccionamos las principales:

1. Es la estructura misma del evangelio de San Juan. Selecciona mucho de la sobrada materia de que disponía lo que ha de utilizar, buscando, dentro de un estricto valor histórico, un cierto carácter «simbolista», como se ve en varios pasajes, v. gr. en la curación del ciego de nacimiento, la multiplicación de los panes, la resurrección de Lázaro... Busca lo que tiene especial importancia para la fe. Así, esta escena ha de tener, en su intento, una trascendental importancia espiritual.

2. Jesucristo en la cruz mira al cumplimiento de las profecías, y desenvuelve todos los actos de su estancia en la cruz con toda esta proyección redentora. En este sentido ha de dirigirse al discípulo, y ¿Juan no lo comprendería?

3. Se alega también el que Juan parece que tiene presente en todo su evangelio, como en Apocalipsis, la lucha entre la Serpiente y la Descendencia de la mujer. Juan, en consecuencia, parece saber el puesto de María en esta obra. Y hasta se quiere ver la relación con el nombre de «Mujer» que Cristo da aquí a María, y la «Mujer» del Génesis (Gen. 3, 15), cuyas enemistades con el Diablo, Dios prometió en el Paraíso.

Admitimos, como es lógico, que Juan, después de Pentecostés, recibió, como los otros Apóstoles, una iluminación extraordinaria de los misterios de la fe, sobre las mismas enseñanzas que había recibido de Jesucristo, y bajo cuya moción fué penetrando cada vez más el hondo sentido que tenían. Cada vez más el Espíritu Santo le iba «enseñando todo» y le «traía a la memoria todo lo que Yo os he dicho» (Jn. 14, 26). Luego si a la hora de la composición del evangelio lo sabía, ¿no intentaría decirlo?

Admitiendo que todo esto es verdad, cabe, sin embargo, hacer la pregunta siguiente: ¿Juan, *a la hora del Calvario,* comprendió el sentido de la maternidad espiritual de María y su filiación espiritual? Siempre contra esta posibilidad quedan fuertes razones.

1. Juan es *historiador,* y relata una escena histórica, y con el valor que entonces tuvo. El mismo lo indica en este caso, pues «desde aquella hora» recibió a María. Pero en «aquella hora», ¿la recibió como su madre espiritual?

2. No consta que ya entonces tuviera esta revelación. ¿Era, por otra parte, una exigencia la necesidad de comprender el hondo sentido de esta maternidad espiritual *entonces*? Si así fuese, cabría decir que también los Apóstoles debieron de haber conocido la enseñanza, tan fundamental y repetida por Jesucristo mismo a ellos, sobre su relación con el Padre. Pero es Jesucristo mismo quien, en la última Cena, dirá a Felipe: «¿Tanto tiempo ha que estoy con vosotros, y no me habéis comprendido? El que me ha visto a mí ha visto al Padre; ¿cómo dices tú: Muéstranos al Padre?» (Jn. 14, 9). El progreso lento en la comprensión que los Apóstoles tienen de la revelación, que asimismo es gradual, no parece que haga exigible esta revelación a Juan en «aquella hora».

3. A esto mismo conduce otro pasaje del evangelio de San Juan, al narrar la resurrección de Cristo, o sea, en un momento que debiera de ser de madurez en la comprensión para S. Juan. Al anunciársele la resurrección de Cristo, va corriendo al sepulcro, y al verlo vacío, con los lienzos de las mortajas recogidos, dice que entonces entró él mismo en el monumento «y vió y creyó». Y añade: «porque aún no se habían dado cuenta de la Escritura, según la cual era preciso que El resucitase de entre los muertos» (Jn. 20, 8, 9). Y no solamente la Escritura, sino que el mismo Cristo repetidas veces les había hablado, como dicen los Sinópticos, de su muerte y resurreción. Si hablándoles de ellas repetidas veces no lo habían comprendido, ¿comprendería Juan el hondo significado de la maternidad espiritual de María, «*en aquella hora*» y con aquella mentalidad»? Y si el conocimiento de la resurrección de Cristo la era aún más importante para su fe que el conocimiento de la misma maternidad espiritual, y no se la clareó de un modo que no pudiera menos de comprenderla, ¿debería, al revelarle este otro misterio mariano, de hacérselo necesariamente comprender?

4. A esto se une el peso de la Tradición de los doce primeros siglos, y especialmente los tres grandes comentaristas del cuarto evangelio, San Juan Crisóstomo, San Cirilo de Alejandría y San Agustín, al que añadimos Santo Tomás, antes citados, que interpretaron este «accepit discipulus in sua» de una tutela, exquisita de María, pero *temporal*.

Nos parece, pues, mucho más probable que al pronunciar Cristo estas palabras desde la Cruz, que era: al hacer esta revelación a San Juan, éste no comprendiese *entonces* el hondo sentido de la maternidad espiritual de María, que en ellas se encerraban.

* * *

Tampoco creemos que Cristo use en este momento trascendental y solemne la expresión «Mujer» en lugar de Madre o María para acusar con ello un acto de independencia mesiánica y rebasar así, en este momento, los simples límites de un asunto familiar, a parte que, según el magisterio pontificio, Cristo proclama directamente la maternidad espiritual de María. No se trata de un asunto de límites familiares, aunque también éste se deriva, luego se verá, de aquél. No habría en absoluto inconveniente, pero nos parece mucho más probable lo contrario.

Las razones que se alegan para pensar en el uso deliberado que Cristo hace de la sustitución de este vocablo, es que Cristo, Pontífice, va a proclamar a su Madre, madre espiritual de todos los hombres, y a éstos, en proclamación correlativa, hijos espirituales suyos. Para esto—se piensa—Cristo prescindiría deliberadamente, al dirigirse a su Madre, de lo que decía una relación íntima a El: *Madre* o *Madre mía,* y así se dirige a Ella, ante la universalidad de su maternidad espiritual, llamándola «Mujer».

Y hasta algún autor añade:

> «El mismo término de «Mujer», en lugar de *madre,* dirigido en aquel momento a María, nos deja suficientemente entender que Jesús, en aquel momento, no miraba exclusivamente a la propia madre, sino que su pensamiento iba a aquella «Mujer» vaticinada en el Protoevangelio, después de la culpa de nuestros primeros padres; a aquella mujer que, como madre de la «simiente», o sea del Mesías, aplastaría la cabeza, en reivindicación clamorosa, de la serpiente infernal, que había triunfado sobre Eva, la «madre de todos los vivientes», figura de la verdadera «madre de todos los vivientes», María» (48).

Nos parece, sin embargo, que la expresión «Mujer» en los labios de Cristo, en esta escena, es un sinónimo honorífico de *Madre,* por lo siguiente:

1. Como antes se vió, un hijo podía en Israel llamar a su madre, en circunstancias especiales, con el nombre de *mujer,* revistiendo entonces el vocablo una cierta solemnidad que podía igualmente no ser ajena a la ternura. Y el uso de este vocablo, así valorado, cabe perfectamente, de suyo, en la solemnidad trascendental de esta escena.

2. Por otra parte, es demasiado hipotético pensar que Cristo utilizase deliberadamente aquí la expresión de «Mujer» como *antitipo* de la que era «*figura* de la verdadera madre de todos los vivientes, María», como indica el autor citado.

Porque así como es científicamente cierto que en el pasaje de Génesis: «Pondré enemistades entre tí y la mujer, entre tu descendencia y la suya, y ella te aplastará la cabeza» (Gen. 3,

(48) Cf. G. Roschini: *La Vita di Maria* (1946) pág. 319-320.

15), esta mujer, en sentido *literal directo*, es Eva, está, sin embargo, sin probar que esta mujer (Eva) sea a su vez, por divina ordenación, *tipo* de María (49). María, en este pasaje de Génesis, lo está en un *sentido pleno*, como lo está Cristo en esas «enemistades» y en ese *triunfo* sobre la Serpiente, puesto que este triunfo, fundamentalmente, se logra por Cristo Redentor, y también por María Corredentora.

3. Aunque el uso que Cristo hace aquí de la palabra «Mujer» dirigiéndose a su Madre, depende exclusivamente de su arbitrio, en lo que pueden alcanzarse conveniencias o inconveniencias sobre el uso y significado aquí de este vocablo, puede hacerse la reflexión siguiente:

No se ve razón para que Cristo, al dirigirse a su Madre para proclamarla madre espiritual de los hombres, evite deliberadamente el nombre de *madre* y use el de *mujer*. La razón de un acto de independencia mesiánica que querría hacer en este momento de trascendencia y universalidad, no tiene paralelo con el acto de independencia mesiánica que tuvo al quedarse en el Templo (Luc. 2, 49), o al decir otras veces, al comunicársele la presencia de su Madre y de sus familiares, que su madre era... todo el que cumplía la voluntad de su Padre (Mt. 12, 47-50). Pero, en cambio, sí se ve una máxima conveniencia en que use, en este momento, el nombre de *madre* o su equivalente aquí más solemne, en consonancia con la solemnidad del momento, de *mujer*. Porque no se ve razón para que no llame en este momento trascendental a María, *madre* o su equivalente honorífico y solemne de *mujer*, cuando precisamente va a ser *proclamada* madre espiritual de los hombres, *por haber sido hecha madre de Cristo*, madre de Dios. La maternidad espiritual va incluída, en el plan de Dios, en la misma maternidad divina. Por eso, al dirigirse a su Madre para proclamarla madre espiritual de los hombres, con ningún nombre mejor podía llamarla que con el nombre de *madre* o *madre mía*, puesto que en esa maternidad y en ese vocablo—o su equivalente—iba incluída la maternidad espiritual que *ahora proclamaba*.

(49) Cf. F. Ceuppens, O. P.: *Theologia Biblica*, IV Mariología, B. (1948) pág. 19-23.

D) ¿En qué sentido bíblico se contiene en estas palabras la maternidad y filiación espirituales?

Dos puntos han de resolverse; uno de ellos planteado precisamente por el sentido de comprensión temporal, por parte de San Juan, de estas palabras, en «aquella hora». Y son los siguientes: a) ¿En qué sentido bíblico se contiene en estas palabras la maternidad y filiación espirituales?; b) ¿Cómo se armoniza el intento de la maternidad espiritual en estas palabras, por parte de Cristo, con la comprensión temporal, en «*aquella hora*», por parte de San Juan?

a) ¿En qué sentido bíblico se contiene, en estas palabras, la maternidad y filiación espirituales?

Según los documentos de la Iglesia, antes citados, este contenido espiritual está vinculado a estas palabras de Cristo. Transmitidas por la Escritura, ¿en qué sentido bíblico se hallan?

No en un sentido «*acomodado*», como varios autores quisieron, ya que éste no es sentido bíblico.

No en un sentido «*consecuente*», si por tal se entiende el que no es intentado por el hagiógrafo inspirado, o por Dios, en la Escritura. Puesto que tampoco es sentido bíblico.

Cabe que lo estén en un sentido «literal» o «típico».

A primera vista pudiera pensarse que estuviesen expresadas en un sentido «*típico*». Pero éste creemos no ha de admitirse por varias razones.

1. Porque el sentido «típico» se funda en una realidad sensible, como símbolo de una realidad espiritual. Pero según la interpretación del Magisterio, en estas palabras, Cristo intenta exponer la maternidad espiritual y, recíprocamente, la filiación espiritual de los hombres. Por lo cual, estas palabras, que llevan una intención fundamentalmente, *espiritual*-universal no pueden ser «tipo» de esa *misma* realidad *espiritual*-universal, que ya expresan directamente. Y lo mismo se diga de su correlativa frase dicha a San Juan.

2. Porque ya «a priori» se ve que, si hipotéticamente se pensase en un sentido *típico*, había fundamento para pensar

«a priori», y hasta «a fortiori», en un sentido *literal* de ese contenido, ya que, de hecho, María había sido constituída madre espiritual de los hombres, y precisa y formalmente estaba realizando esta maternidad en el Calvario, al alumbrarlos por su corredención en la muerte de Cristo. Y esta maternidad universal es la que está proclamando Cristo ahora con estas palabras.

No siendo sentido «típico», ha de tratarse de un sentido «*literal*». Mas, ¿en qué forma de él?

Algunos autores piensan que lo está en un sentido literal *directo*. Pues suponen que el Evangelista, por lo menos a la hora de la composición del Evangelio, comprendió el sentido de estas palabras, y lo intenta expresar directa e inmediatamente en ellas. A nosotros nos parece, por las razones antes alegadas, que el Evangelista en «aquella hora» no comprendió el hondo sentido de estas palabras. Y que, penetrándolas posteriormente, a la hora de la composición del Evangelio, no las interpreta, sino que las relata como estricto historiador.

La misma forma escueta en que las trasmite no acusan indicio de interpretación. Por otra parte, Juan añade que «desde aquella hora» la recibió como suya. Pero en «aquella hora» Juan tiene, como se ha expuesto, sólo una comprensión temporal. Se ve en todo ello al *historiador* estricto (50).

Queda, pues, que sea en un *sentido literal pleno*, cuyo sentido es descubierto en esas palabras de Cristo por el sentir cristiano —moción del Espíritu Santo—y enseñado por el magisterio de la Iglesia.

b) ¿Cómo se armoniza el intento de expresarse la maternidad espiritual en estas palabras, por parte de Cristo, con la comprensión temporal de las mismas, en «aquella hora», por parte de San Juan?

Se ve que hay manifiesta correlación entre las palabras de Cristo a María y al discípulo. Pero si Cristo, en su intento, expresa con ellos la maternidad espiritual de María y Juan la entiende entonces, no de la filiación espiritual, sino de su ex-

(50) Cf. J. Leal, S. J.: *Sentido literal mariológico de Jo.* 19, 26. 27, en *Estudios Bíblicos* (1952) pág. 319.

quisita solicitud temporal por María, ¿cómo se armoniza esto? ¿Es que Cristo habla para que no se le entienda? ¿O cabe que lo que Juan comprende esté incluído en la intención total de lo que Cristo proclama?

Tres son las personas que entran en esta escena, pero cuyos conocimientos son desiguales.

a) *Cristo.* El primero es Cristo, el cual, por su ciencia sobrenatural, conoce perfectísimamente todas las cosas. Cristo conoce todo el alcance de la maternidad espiritual de María que El proclama. Es su intento. Lo mismo que los deberes filiales que a Juan corresponden con relación a María, por razón de esta filiación.

b) *María.* ¿Qué comprende María de estas palabras? Dado el estado actual de la mariología sobre la ciencia de María, Esta ha de comprender perfectamente esta maternidad espiritual suya con relación a los hombres, y que Jesucristo proclama desde la cruz. Así de Ella, en este momento del Calvario, dice Su Santidad Benedicto XV en la encíclica *Inter sodalitia*:

> «En comunión con su Hijo doliente y agonizante, soportó el dolor y casi la muerte; abdicó los derechos de madre sobre su Hijo para conseguir la salvación de los hombres, y para aplacar la justicia divina, en cuanto dependía de Ella, inmoló a su Hijo, de suerte que se puede afirmar, con razón, que redimió al linaje humano con Cristo» (51).

Si María «abdica» sus derechos maternos e «inmola» a su Hijo «para conseguir la salvación de los hombres», es que María, en el Calvario, tenía conocimiento claro de su misión, de su maternidad espiritual. María, en consecuencia, comprende las palabras que Cristo le dirige proclamándola madre espiritual de los hombres.

c) *San Juan.* Por el contrario, San Juan, conforme a la hipótesis antes razonada, no comprende entonces el sentido hondo de estas palabras sobre su filiación espiritual respecto a

(51) Cf. *Doctrina Pontificia*, IV. B. A. C. (1954) n. 556.

María. Sólo comprende que ha de tener para Ella la máxima solicitud temporal. Y esto en virtud precisamente de las palabras, del testamento, de Jesucristo.

Pero en este motivo de obrar, que comprende San Juan, no hay inconexión con las palabras de Jesucristo.

Un autor, aunque con una posición distinta de la nuestra, ha expresado muy bien este punto:

> «Cristo, al recomendarnos a la Virgen como Madre espiritual, miró también por su cuidado y honra temporal, pero en un plano de subordinación e inclusión. Directa y esencialmente nos señaló la Madre del alma, sabiendo que de ahí se seguiría todo: la solicitud y amor de los cristianos por la Virgen, aun en lo temporal y humano, y la solicitud y amor de la Virgen por los cristianos hasta en sus necesidades corporales. La maternidad espiritual le hace que remedie también el dolor, la enfermedad y la pobreza temporal de sus hijos del alma» (52).

En efecto, la piedad hace que María mire también por las necesidades temporales de sus hijos, subordinados a la vida eterna, lo mismo que impone deberes y atenciones de solicitud temporal en cada uno de sus hijos, hacia Ella, si los necesitase... como sucedía en el caso de San Juan, ante la orfandad de María, viuda a la sazón, y Virgen.

Por eso, la armonización de este punto nos parece que se realiza de la siguiente manera:

Jesucristo intenta en una unidad total proclamar a María madre espiritual de los hombres, con todos los deberes—espirituales y temporales—anejos a su oficio. Y María comprende hondamente las palabras de su Hijo.

Jesucristo proclama, al dirigrse a Juan, la fiiliación espiritual de los hombres con relación a María, con todos los derechos y deberes—espirituales y temporales—anejos a ello. Pero San Juan sólo comprende *entonces* el aspecto temporal de esta filiación. Como los Apóstoles comprendieron tantas veces tan sólo parte de las enseñanzas que les hacía Jesucristo. Pentecostés y

(52) Cf. J. Leal, S. J.: *Sentido literal mariológico de Jo.* 19, 26. 27 en *Estudios Bíblicos* (1952) pág. 319.

las luces sucesivas le harían comprender a San Juan el hondo sentido espiritual en ellas encerrado.

* * *

Por otra parte, como María queda radicalmente hecha madre espiritual de los hombres al ser hecha Madre de Dios (53), ya que su elevación al orden hipostático, que va en la economía divina ordenado a la redención de los hombres, la ordena igualmente a la Corredención y maternidad espirituales, estas palabras que Cristo pronuncia en el momento solemne de la redención, no la constituyen propiamente madre de los hombres, ya que *radicalmente* quedó ordenada a ello en la Encarnación, y *formalmente* por su «compasión» en el Calvario, sino que *proclaman* solemnemente esta maternidad espiritual, al tiempo que le dan su consagración definitiva.

> «Jesús no crea en este momento los lazos espirituales que quiere ver entre su Madre y nosotros; sólo pone aquí el sello de la Redención... María es nuestra madre desde que fué hecha madre del Hijo de Dios hecho hombre... Sus dos maternidades son contemporáneas la una de la otra. Por eso, la escena del Calvario no señala el comienzo, sino la consagración de un estado» (54).

* * *

E) ¿Cómo están los hombres representados en la persona de Juan?

Mas queda aún un problema de interés: ¿cómo están los hombres, el género humano, representados en la persona de San Juan? Porque Cristo encomienda de hecho la tutela de María a una persona concreta. ¿Cómo explicar esto?

Se ha propuesto el que fuese «*per extensionem*» o «*ex consequenti*». Así, dice un autor:

> «Quamvis igitur verba illa sensu litterali non doceant universalem Mariae maternitatem quoad omnes fideles;

(53) Pío XII: *Per Christi Matrem*, cf. *Doctrina Pontificia*, IV, B. A. C. (1954) n. 748.

(54) Cf. R. Bernard, O. P.: *Le mystère de Marie* (1933) pág. 20-21.

haec tamen tam logice sequitur ex eiusdem maternitate Verbi Incarnati, cuius operi salvífico per crucem consensit, ut possint *sensu extenso* seu *consequenti* verba illa pie applicari maternitati spirituali, qua Maria vere est mater nostra, et nos vere sumus eius filii in Christo et in Patre» (55).

Admitido que se trata de un verdadero sentido bíblico, por lo que no seguimos esta posición—«*pie applicari*»—y que las palabras de Jesucristo a María, proclamando la maternidad espiritual, y luego al discípulo, en las que proclama la filiación espiritual del mismo para con María, no están expresadas en un sentido *típico*, ¿en qué sentido están representados los hombres en la persona de Juan? ¿Acaso, ya que el problema es distinto, en un sentido *típico*? ¿O en un sentido *literal*?

En absoluto pudiera admitirse un sentido *típico*, tan en consonancia, por otra parte, con el evangelio de San Juan, el cual, dotado de especial penetración sobrenatural, ha sabido captar, en ocasiones, un sentido *típico* con el que están ordenadas por Dios las mismas realidades históricas. Aunque por otra parte tampoco hacía falta para esto que Juan lo conociese ni lo intentase manifestar. Bastaba, en este caso, que Dios hubiese ordenado la misma persona de Juan, en aquel momento histórico, para que fuese *tipo* y símbolo de la filiación espiritual del género humano.

Las dos veces que Jesucristo se dirige a él, en las dos expresiones correlativas: «Mujer, he ahí a tu hijo», e «Hijo, he ahí a tu madre», le están dirigidas las palabras a él *personalmente* y en sentido *literal*. Pero ¿no habría Dios superpuesto, ordenado, esta filiación espiritual de Juan a ser *tipo* y representación de la filiación espiritual de todos los hombres?

Pero también parece pueda explicarse por el mismo sentido *literal*.

a) Juan es de hecho hijo espiritual de María.

(55) Cf. J. M. Vosté, O. P.: *De passione et morte Jesu-Christi* (1937) pág. 267-268.

b) La misma razón formal que había en Juan para ser hijo de María, es la que había en todos los hombres para ser espiritualmente sus hijos.

c) Es verdad que al haber elegido para esta tutela inmediata de María a Juan, es que había en él razones especiales de afecto.

d) El conocimiento y el intento de Cristo en esta proclamación *podían ver* en Juan y *proclamar* directamente una doble filiación, por otra parte, armónica, homogénea, inclusiva, a saber:

1. *La maternidad espiritual de María.*—a) Cristo proclama a María madre espiritual de Juan; b) y en él, en su naturaleza humana, que era la misma razón formal de filiación que había en todos los hombres, proclamaba la maternidad espiritual de María sobre los mismos.

2. *La filiación espiritual de Juan.*—Recíprocamente, en la misma línea: a) Cristo proclama la filiación y tutela que Juan, como persona concreta, ha de tener de María; b) Cristo proclama también la filiación espiritual de todos los hombres, por razón de la naturaleza humana de éstos idéntica con la de Juan.

Sería un caso de doble sentido literal, por parte de Cristo, pero no dispar, sino homogéneo, *inclusivo*.

Parafraseando la frase, Cristo diría al dirigirse a su Madre: Mira: en *este hombre*, que te encomiendo, *está el hombre*; por eso, *en él*, te encomiendo *al hombre*, que por identidad de naturaleza, *está en él*.

Y hasta parecería que era más probable la interpretación de esta continencia por el sentido *literal*. Pues de lo contrario habría que suponer:

a) Un sentido *literal directo*: Cristo encomendando espiritualmente a Juan a María. Ya que el sentido directo de las palabras dirigidas a María y a Juan, según se desprende de los textos pontificios, es la maternidad y filiación espirituales.

b) *Siendo* Juan hijo espiritual de María, había ahora que suponer superpuesto en él un sentido *típico*, con el que se pro-

clamase *típicamente,* en sentido universal, *la misma razón formal de filiación espiritual real* que había ya en Juan, y que había sido *proclamada,* en sentido *literal,* por Cristo.

Y parece ser menos natural—menos probable—que una *misma razón formal* y *espiritual*—la filiación espiritual de Juan proclamada por Cristo—sea *tipo* de la *misma razón formal,* aunque universal, de la filiación *espiritual* de los hombres relativa a María.

* * *

Por eso nos parece que en el contenido hondo—*sentido pleno*—de estas palabras, manifestado por el sentir cristiano y enseñado abiertamente por el magisterio pontificio, se contiene revelada la maternidad espiritual de María y su correlativa filiación espiritual de los hombres.

Fr. Manuel de Tuya, O. P.

Pontificia Facultad Teológica de San Esteban

Las tendencias actuales en Teología espiritual a la luz de la Teología tomista

Bien fácil es comprobar cómo, en el cultivo tan extraordinario y progreso siempre creciente de la Teología católica que todos admiramos, le ha tocado una parte muy especial a esta rama eminente de la misma que es la Teología espiritual. Y creemos que será de alguna utilidad obtener una vista de conjunto e información panorámica de las principales cuestiones y problemas que se vienen tratando, con preferencia en nuestro país, señalar el estado actual del estudio y esclarecimiento de los mismos y enjuiciar las diversas tendencias a la luz de la doctrina de Santo Tomás.

Nuestra *síntesis* de estudios actuales de la Teología espiritual, que por fuerza habrá de ser imperfecta y esquemática, de intento se va a limitar a los temas más propios de la *perfección y el desarrollo de la misma,* dejando a un lado el vasto campo de principios y fundamentos sobre que se estructura la teología de la perfección: la vida de la gracia, la inhabitación divina, virtudes infusas y dones del Espíritu Santo, y casi todos los misterios y enseñanzas de la Teología dogmática, las cuales tienen por fuerza repercusión sobre la vida espiritual y perfeccionamiento del cristiano. Y fijamos la atención preferente sobre esa simpática y cristiana tendencia actual, algo democrática y universalizadora, que quiere extender los secretos de la perfección cristiana a todas las clases y grupos sociales, analizando los

problemas que en cada uno de ellos encuentra la aspiración a la santidad y ejercicio de la perfección, con vistas a su solución. Porque entendemos que la Teología espiritual es, toda ella, *teología o ciencia de la perfección* que ha de establecer las enseñanzas derivadas de la revelación sobre los elementos esenciales de esa perfección o plenitud espiritual, las condiciones de la misma y las diversas formas o estados de perfección, los medios de llegar con seguridad a ella y dificultades que han de obviarse; el conocimiento, en una palabra, de los progresos del alma en la vida espiritual (1).

Nuestro tema sobre el *progreso de la vida espiritual* nos instala, pues, en plena marcha ascensional a la perfección cristiana y sus diversos grados, y en los debatidos problemas que la Teología espiritual sigue discutiendo al término de esa ascensión espiritual sobre la santidad, la contemplación y vida mística por su relación necesaria con ese desarollo de la vida cristiana. Tratemos de esbozar en ligeros rasgos las tendencias y soluciones sobre algunos de esos puntos.

I.—LA CARIDAD, PRINCIPIO IMPULSOR Y FORMA ESENCIAL DE LA PERFECCION CRISTIANA

Se ha dicho que «la principal aportación de la teología contemporánea a la espiritualidad es la importancia que una y otra atribuyen a la vida de la gracia, a esta gracia habitual y santificante que es la consecuencia de la presencia en nuestras almas de la Santa Trinidad y es la misma vida de Cristo en nosotros». Es «en esta dirección donde se orientan hoy la devoción de los fieles, las preferencias de los místicos y toda la religión», hacia esta realidad divina para—dejando a un lado las regiones áridas y abstractas de las controversias sobre la gracia actual—ponerse simplemente en presencia del misterio, del verdadero misterio que es la unión de Cristo con nuestro ser, en virtud del cual «Dios ha amado tanto al mundo que le ha dado su Hijo para que el «agapé», la caridad del Padre, sea difundida en nuestros

(1) J. De Guibert: *Ascétique (Théologie)*. Dict. Spir. 1 (1953) col. 1010-17; *Theologia Spiritualis Asc. et Myst.*, Romae 1939, n. 8-9; *Lecciones de Teología Espiritual*, trad. esp. Madrid 1953, I p. 137 ss.

corazones por la comunicación del Espíritu que habita en nosotros» (2).

Pero es obvio que tal aprecio y estima de las maravillas de la gracia divina se ha de entender no sólo de la realidad estática de la gracia santificante, sino a la vez de la gracia en cuanto dinámica y operante; de ese «agapé» divino o don supremo de la caridad, por el cual, sobre todo, es vivida y actualizada la vida de la gracia en el alma hasta la posesión gozosa y fruición de las divinas Personas en los estados místicos y contemplativos. Por algo el nexo de unión entre gracia habitual y caridad es tan íntimo y esencial que sólo fué claramente perfilada la distinción real de ambas como dos hábitos trascendentes mediante la aplicación, llevada a cabo por Santo Tomás, de una elaborada psicología aristotélica a los datos de la revelación; y hasta el Concilio de Trento, que tampoco dirimió la cuestión, diversas escuelas teológicas, como la escotista, sostenían la identificación de ambas, sólo funcionalmente distintas, en la misma realidad de la gracia divina en el alma. Integrada con los otros dos dones teologales, fe y esperanza, la caridad constituye el principio impulsor de la vida divina en el alma, la verdadera vida divina en acto segundo; y es sobre élla, según afirmaba Pío XI, como se ponen los problemas de la perfección de la vida espiritual, de su desarrollo y diversos grados con otras principales cuestiones de la Teología espiritual (3).

Si, pues, la Teología espiritual es ante todo la teología del misterio de la vida de la gracia en el alma, las cuestiones sobre el desarrollo de esta vida espiritual y constitutivo de la perfección se condensan en la doctrina de la caridad.

Sobre este punto es interesante y satisfactorio comprobar cómo la generalidad de los teólogos y autores aceptan las fórmulas claras y sencillas de Santo Tomás, que con tanta nitidez y concisión ha precisado la esencia de la perfección cristiana y

(2) Rom. 5, 5. E. MASURE. *Les tendances de la spiritualité contemporaine*, Documentos, San Sebastián 13-14 (1953), p. 120.

(3) Litterae Enc. *Studiorum ducem*. AAS 15 (1923), p. 312: «Itaque praeceptum de amore Dei quam late pateat, caritas eique adiuncta dona Sancti Spiritus quomodo crescant, multiplices vitae status, ut perfectionis, ut religiosorum, ut apostolatus, quid inter se differant et quae cuiusque natura visque sit, haec et talia asceticae mysticaeque Theologiae capita, si quis pernosse volet, is Angelicum imprimis Doctorem adeat oportebit».

sus relaciones con la caridad. Se cumple de verdad en ello la exhortación de Pío XI, de acudir al Doctor Angélico para un conocimiento hondo y esclarecimiento de los principios o *capita* de toda la Teología espiritual.

La perfección de la vida cristiana, repetirá siempre Santo Tomás, consiste de una manera principal, o especial, es decir, *esencialmente,* en la caridad. En esto la teología es simple eco de la revelación, que tan claramente ha expresado la función básica de la caridad como forma y esencia del orden y vida cristianos. Del amor de Dios y del prójimo dependen toda la ley y los profetas (Mat. 22, 35-40); la divina caridad es el vínculo de la perfección (Col. 3, 14), la plenitud de la ley (Rom. 13, 10) y el fin de todo precepto (I Tim. 1, 5). Mas no se había reparado bien que esta verdad era simple consecuencia del concepto general del orden moral cristiano. El P. Ramírez, entre nosotros, ha hecho ver que en las definiciones de Santo Tomás sobre la Teología moral se expresa esta misma idea. Se define la moral teológica como ciencia que trata «del movimiento de la criatura racional a la fruición de Dios», y siendo el hombre ordenado a Dios por los actos de la caridad, con razón puede decirse que todo el movimiento del alma humana hacia la bienaventuranza celeste y *toda la moralidad sobrenatural se contienen en los actos de caridad para con Dios.* Así, por la caridad, sobre todo, se ha de definir la Teología moral (4). Y con no menor razón podemos definir la Teología espiritual *como la ciencia de la caridad perfecta* y de los medios de llegar a ella, por ser ella misma la forma de la moralidad o vida sobrenatural perfecta, el principio esencial que establece una unión más íntima y más completa con Dios, en que consiste la perfección.

Con este dato fundamental podemos ya orientarnos en torno a algunos extremos sobre la interpretación del concepto de perfección y sus grados en Santo Tomás, que se discuten y que se han aireado también últimamente entre nosotros. Bien sabido es que el Aquinate ha distinguido siempre los grados de perfección de la vida cristiana en exacto paralelismo con los grados de la caridad, como medida esencial de aquélla: hay una perfección absoluta de la caridad y de la vida divina, que es propia

(4) J. Ramírez, *De hominis beatitudine,* I, Salamanca 1942, p. 64.

de Dios. Hay en la criatura una perfección de «plenitud total» que sólo es posible en el cielo. Y hay en la tierra tres grados de perfección relativa: una perfección «de suficiencia», de «incipientes», «en cuanto a la caridad esencial», «necesaria para salvarse»—que todos estos nombres la da—, y la tienen todos los cristianos en gracia; una perfección media o de proficientes; y una perfección ultimada o propia, que es la «perfección superogatoria», eminente y nada común a la generalidad de los cristianos (5).

Toda la investigación moderna sobre espiritualidad ha encontrado que esta división fundamental de los tres grados es patrimonio común de la tradición patrística y escolástica, dentro de la cual destaca sobre todo S. Buenaventura (6).

Pues bien, entre nosotros se ha insistido en este primer grado de perfección común o necesaria para salvarse, que por ello es llamada por Santo Tomás perfección *esencial;* y se sostiene que tal sería para el Angélico la perfección más propia o esencial al cristiano, siendo la perfección superior o eminente, simplemente *accidental* y como de adorno (7).

Mas parece que existe sólo una dificultad en la terminología de Santo Tomás. *La noción propia* de perfección cristiana o perfección de la caridad es *accidental* a la vida cristiana como tal y se atribuye sólo al tercer grado de perfección de la caridad. Santo Tomás bien pudo llamar perfección *esencial* al primer grado de caridad habitual, común a todos los principiantes, por ser la sola sustancial al cristiano y a la salvación como tal. De igual suerte que la primera perfección de los seres es la sustancial, en que el ser tiene todo lo necesario para su especie o está completo en sus principios esenciales. Mas la idea de per-

(5) Los textos básicos de la división de estos grados en II-II q. 24, a. 8, 9, para los grados de perfección de la caridad; II-II q. 184, a. 2, 3, ad 3, para la perfección de la vida espiritual. Véase también entre otros textos más y significativos, 3 *Sent.* d. 29, a. 8, q. 2; *In II Cor.* 13, lect. 3; *In Hebr.* 6, lect. 3; *II-II* 2. 186, a. 2 ad 2; *Ad Phil.* 3, lect. 2 («perfección supererogatoria»).

(6) Con sus varias nomenclaturas, como la de «caritas parva», «caritas maior», «caritas maxima», *IV Sent.* d. 16 p. 1, a. 2, q. 1. Cf. I. Omaechevarria, O. F. M., *La perfección en el estado religioso,* en el volumen. *Sobre la perfección cristiana.* Ponencias de la I Semana de Espiritualidad (21-26 abril 1952). Salamanca, 1954, p. 266 ss.

(7) D. L. Greenstock, *La noción de la perfección cristiana según Santo Tomás,* Cienc. Tomista 77 (1950) p. 310-332, 478-496.

fección está en el plano de la accidentalidad u *operatividad* de los seres. Santo Tomás siempre ha definido la *perfección por la operación última* de los seres, la última actualidad por la que alcanzan su fin último. «Cada cosa en tanto es perfecta en cuanto está en acto», es el axioma aristotélico. Las sustancias espirituales serán perfectas por su última actualidad operativa, que les da la obtención consumada del fin, según la misma semántica de los términos griegos: τέλειον δε το ἔχον τέλος (8). Perfecto es lo que llega a su fin. Por eso Santo Tomás reserva siempre el nombre de perfectos a los que han alcanzado el tercer grado eminente de caridad, en que la vida espiritual se consuma por una constante actualización del amor (9). Mientras ahí no llegue, la vida espiritual del cristiano no podrá con propiedad llamarse perfecta.

Es fácil de aquí juzgar de la divergencia entre las dos interpretaciones clásicas de Suárez y Passerini, sobre el modo de entender la caridad, como núcleo esencial de la perfección. ¿Se trata de la caridad habitual, del desarrollo progresivo de los hábitos infusos de gracia y caridad, o más bien de la caridad actual? Algún teólogo eminente, entre nosotros, se ha mostrado partidario de la tesis de Suárez. La perfección consistiría formalmente en los hábitos, principios ontológicos del obrar perfecto (10). No obstante, es seguida por casi todos la opinión de Passerini, que parece ser la interpretación obvia del Angélico y la verdad: La perfección cristiana—tanto en el plano ético como ontológico—consiste *formalmente en los actos* de caridad perfecta. La última perfección del hombre cristiano, por fuerza se ha de constituir en el plano dinámico y de la operación. La perfección no es paralela a la justificación, que da el primer ser sobrenatural y consiste en el hábito. Implica más bien *unión actual* con Dios, vida perfecta, y la forma por la cual se vive perfectamente es de orden de *operación actual*, o la vida en acto

(8) *IV Metaph.* c. 24, n. 1; *IX Metaph.* c. 4, n. 2; Cf. RAMIREZ, *De Hominis beatitudine*, I. p. 159.

(9) *II-II* q. 24, a. 9, Textos de Santo Tomás sobre ese concepto de la perfección como actualidad última en el mismo GREENSTOCK, art. cit p. 311 s.

(10) B. JIMENEZ DUQUE, *En qué consiste la perfección*, Rev. Esp. Teol. 8 (1948), p. 617 ss.; *Perfección y contemplación*, en vol. *Sobre la perfección cristiana*, p. 127-164.

segundo que es actuación intensa o movimiento perfecto del alma hacia Dios.

Por eso Santo Tomás entiende la perfección eminente del cristiano como una actualización casi continua de la caridad o dirección casi constante de todos los afectos a Dios (11). Pueden, no obstante, armonizarse las dos interpretaciones en la acepción usual en que se entiende la perfección cristiana como estado habitual, pues aún el alma perfecta no siempre está en ejercicio constante de la caridad y unión actual con Dios. Cabe entonces decir que la perfección cristiana consiste en los hábitos de gracia y caridad perfecta, en cuanto tienden y son principio de un ejercicio lo más frecuente e intenso posible de sus actos, bien entendido que la forma propia y completiva de la perfección lo constituyen esos *actos perfectos* o unión actual con Dios.

La actuación de la caridad, necesaria para constituir la perfección, es considerada también, por sentir común de los teólogos, de una manera adecuada y en todo el ámbito y extensión objetiva de su ejercicio. Es decir, en los actos de la *caridad afectiva y efectiva;* «primariamente en los actos de amor de Dios y secundariamente en los de amor al prójimo», como expresa una fórmula de Santo Tomás (12). La universal actuación de la caridad crecerá conjuntamente en las almas perfectas.

Mas el ejercicio de la caridad se compone de actos elícitos, o actuación pura y simple del amor divino y del prójimo, y *actos imperados,* por los que la caridad mueve e impulsa a los actos de las demás virtudes, ordena y dirige todos los afectos a Dios y los da valor meritorio de vida eterna, como forma y principio motor que es de todo el orden moral sobrenatural. Ahora bien, esos actos imperados de caridad suponen el ejercicio de todas las virtudes morales, prontas a producir sus actos intensos en toda ocasión necesaria y oportuna. ¿Será todo este campo inmenso del ejercicio de la virtud moral ajeno a la perfección cristiana?

También en esto es general el sentir de los teólogos y se admite conmunmente que la *perfección consiste íntegramente* no

(11) *II-II* q. 24, a. 9.

(12) *II-II* q. 184, a. 3. Cf. todas estas doctrinas comunes expuestas en R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation,* I c. 3, París 1923, p. 161 ss. *Las tres edades de la vida interior,* I, c. 8, trad. esp. p. 165 ss. De Guibert, *Theol. Spirit. Ascet. et Myst.,* q. 2, sect. 2, p. 53 ss.

sólo en el acto de la caridad, sino *en los actos de todas las demás virtudes y dones* infusos en cuanto imperados por la caridad. Y es que la perfección cristiana debe considerarse como una *plenitud* moral, como el conjunto de todos los valores y cualidades sobrenaturales que perfeccionan la vida del cristiano y producen la rectificación y sumisión a Dios de todas sus pasiones y apetitos, sin la cual los actos de caridad y la unión actual con Dios no podrían darse. Por eso, dicha integración de virtudes morales en la perfección cristiana no debe entenderse *como accidental*, sino como *necesaria* y perteneciente a la *esencia íntegra* o física de la misma. Si la caridad es la *forma* de todas las virtudes, éstas constituyen la *materia necesaria*, en que ha de ejercitarse la caridad. De una manera más íntima y necesaria los actos de fe y esperanza, que son requisitos esenciales e inmediata preparación para la actuación de la caridad. Pero también han de integrarse esencialmente los actos de las virtudes morales, indispensables para constituir el edificio espiritual de la perfección. Y los dones a su vez, porque su actuación e influencia será necesaria para llevar a la perfección la operación de las virtudes teologales y morales.

Este concepto global de la perfección cristiana como un *todo* compuesto, consistente en la forma simple constitutiva de la caridad, pero incluyendo bajo sí y subordinando a su imperio e influencia universal todo el conjunto de las virtudes y de los dones, va implícito en el principio teológico de Santo Tomás sobre la caridad como forma de todas las virtudes o principio de conexión de todas ellas; y, sobre todo, en la otra fórmula conque el Angélico enuncia la esencia de la perfección: Que esta perfección cristiana *consiste esencialmente en los preceptos, secundaria e instrumentalmente en los consejos* (13). Pero es evidente que los preceptos se dan sobre actos de todas las virtudes. Por lo tanto, éstos pertenecen también esencialmente a la perfección.

Y es que la práctica de la caridad *implica* de alguna manera todas las demás virtudes, como los preceptos de las demás virtudes se contienen en el doble precepto de la caridad y a él

(13) *II-II*, q. 184 a. 3, Cf. A. Peinador, *Santidad sacerdotal y perfección religiosa*, Madrid 1943, p. 14 ss.

se ordenan, pues su cumplimiento hace posible la caridad, evitando los impedimentos contrarios a ella. En este sentido también es cierto que las otras virtudes, por sí mismas y abstracción hecha de la caridad, sólo serían elemento *accidental* de la perfección, porque no nos unen con el fin ni merecen sino premio accidental de vida eterna ; pero no en cuanto imperadas por la caridad. Como la materia no pertenece al compuesto sustancial del hombre, sino sólo al ser informada por el alma.

Y en este aspecto, fundamental para la Teología de la espiritualidad, hemos de notar una tendencia moderna, aunque no ha trascendido mucho al mundo de la espiritualidad. Desde el campo de la teología algunos autores han llegado a negar la existencia de las virtudes morales infusas, suscitando así la teoría nominalista. Se apoyan en la necesidad de hacer más plenamente *teologal* la vida cristiana, organizando todo el edificio espiritual en torno a la caridad. La vida sobrenatural creen que debe ser concebida, más simplemente, como el ejercicio del obrar teologal. La fe, esperanza y caridad absorberían toda otra virtud y toda la actividad espiritual, pues si la intención del fin sobrenatural, añaden, es capaz de rectificar todo el orden de los medios, la caridad teológica debe ser tenida como la síntesis de todas las virtudes morales y reemplazar a todas ellas (14).

La escasez de adeptos que obtiene esta opinión, en sí bien intencionada, indica que se trata de una desviación de la tradición teológica y de las fuentes de la revelación. El organismo espiritual quedaría así notablemente truncado, impotente para realizar con eficacia la sobrenaturalización de la vida moral en el orden de los medios, en las relaciones humanas. Intención del fin y elección de los medios se condicionan mutuamente, por lo que la vida teologal, que orienta el alma a Dios, necesita de la ayuda eficaz de todo el instrumental de virtudes morales infusas, por las que se mueva de un modo *connatural* en el plano de las obras humanas y lleve y vivifique éstas con esa misma sabia divina del orden teologal. En el campo de la Teología

(14) De Vooght, *I a-t-il des vertus morales infuses?*, Ephem. Theol. Lovan. 10 (1933) p. 232-242 ; G. Thils, *Tendances actuelles en Théologie Morale*, Gembloux 1940, p. 40-52 ; O. Lottin, *Principes de Morale*, II Louvain 1947, p. 220 ss. : H. Bouillard, *Conversion et grâce chez S. Thomás d'Aquin*, p. 135 ss. ; Cf. C. Boyer, *Morale et Surnaturel*, Gregor. 29 (1948), p. 435-463.

espiritual sería aún más extraño hacer consistir la perfección de la vida cristiana en la caridad integrada esencialmente por las virtudes morales, y hacer de éstas simples virtudes naturales; por lo que uno de los elementos esenciales de la perfección cristiana no sería sobrenatural.

Y no estará de más recordar cómo, dentro de la espiritualidad actual, hay una corriente que tiende a sacudir fuertemente una de estas virtudes morales, piedra fundamental para levantar el edificio de la perfección cristiana: se trata de *la virtud de la obediencia,* en especial la obediencia religiosa consagrada a Dios por el voto. Se afirma que el hombre moderno, sediento, más aún que del placer, de libertad e independencia, encuentra muy doloroso, a veces hasta angustioso y fuente de graves crisis, hasta la pérdida incluso de la fe—cuando no llega hasta quebrantar las bases mismas del equilibrio moral y psíquico—el renunciar a su propia iniciativa y personalidad mediante la sumisión a la voluntad de otro hombre, sacrificando una de las más preciosas conquistas del cristianismo, que es la libertad. Se sostiene que la ley del Evangelio es esencialmente ley de libertad, que el cristiano ha sido liberado por Cristo de la antigua servidumbre y no quiere caer otra vez en ella. Se habla de que la obediencia religiosa reduce las almas a un estado de perpetua infancia, o de que la vida religiosa es un refugio de espíritus tímidos y angustiados que no saben afrontar las durezas de la vida. Y se tiende a reducir y atenuar de varios modos esta obediencia, que implica abnegación de la libertad...

Las discusiones todavía continúan y se han ampliado. Pero ya la voz del Sumo Pontífice Pío XII se ha alzado para reprobar con enérgicas palabras estas ideas en lo referente a la obediencia religiosa (15). Y los espíritus mejores se esfuerzan por armonizar, según los fueros de la verdad, el dilema *obediencia-libertad.* y por desvanecer los temores del mundo moderno ante ese llamamiento cristiano a la obediencia.

---

(15) *Allocutio Delegatis Conventui generali ex universis religiosis Ordinibus,* die 8 decembris (1950), AAS, 43 (1951) p. 26-36. Estas quejas y tendencias modernas pueden verse por ejemplo, en la obra en colaboración, *L'obéissance et la religieuse d'aujourd'hui,* Paris 1951 (fuera de comercio). Y desde el punto de vista del problema libertad-obediencia en los laicos y como expresión de los anhelos de libertad e independencia del laicado, A. LEONARD, *La liberté du laic chrétien,* Documentos, San Sebastián, n. 13-14 (1953), p. 149-165.

Que la obediencia cristiana no es autonomía ni loca independencia, sino sumisión a Dios. El mensaje evangélico vino a dar al mundo «la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rom. 8, 21); pero esta libertad es la liberación «de la ley del pecado y de la muerte» de la que «nos libró la ley del espíritu de vida en Cristo Jesús» (Rom. 8, 2), ya que el hombre no nace libre, sino «vendido por esclavo al pecado», «cautivo de la ley del pecado que está en sus miembros» (Rom. 7, 14, 23-25). La obediencia, y singularmente la obediencia religiosa, será la *educadora* de nuestra libertad, la que nos conduzca, tras de una prolongada labor de educación liberadora de los bajos instintos que nos esclavizan, a la perfecta libertad en Cristo. Que si la obediencia a una autoridad meramente humana, ejercida arbitraria o injustamente, puede rebajar la dignidad del hombre, mas no la *obediencia divina,* la obediencia cristiana fundada en la fe, la que se presta a un hombre como representante de Dios y únicamente *por Dios;* pues no puede rebajar al hombre, sino sólo elevarle y perfeccionarle, una vida de obediencia que es imitación estrecha de Jesucristo «hecho obediente hasta la muerte y muerte de Cruz» (16).

Volviendo al primer tema de la perfección cristiana, tampoco se encuentran divergencias notables entre los teólogos respecto a admitir otros conceptos y explicaciones profundas de esta perfección espiritual, como equivalentes al aspecto formal ya dado de la caridad. Así, algunos preferirían definirla diciendo que *la perfección consiste en la ausencia* y eliminación *más plena posible* de *todo pecado, al menos deliberado.* Esta doctrina es bien cierta, si bien sólo refleja el aspecto negativo de la perfección: la *santidad negativa,* que ha de corresponder en todo a la santidad positiva, a la perfección de los dones y gracias divinas acumuladas en el alma. Pero, sin duda, tal efecto de perfección del alma también es producido por la caridad perfecta, la cual exige y lleva consigo el ejercicio de todas las virtudes inspiradas y vivificadas por el amor divino. Ello implica el cumplimiento de todos los preceptos, los que «se ordenan,

(16) Phil. 2, 8. Th. Camelot, O. P., *Obéissance et liberté,* Vie Spirit. 86 (1952), p. 154-168; P. Philippe, O. P., *La portée du voeu d'obéissance,* ibid. p. 509-524; P. Mogenet, *L'obéissance religieuse, vertu evangélique et humaine,* R. A. M, 27 (1951) p. 75-95.

decía Santo Tomás, a apartar todos los obstáculos que se oponen a los actos de caridad» y máxime los que le son directamente contrarios: los pecados (17). El que es perfecto y cumple todos los preceptos, evitará todo pecado. El grado de *purificación* del alma está en relación directa y esencial con una caridad intensa, operante y que influya y extienda su eficacia sobre toda la vida virtuosa.

En la mente de todos está la doctrina sanjuanista, común a todos los autores espirituales, de la necesidad de las *purificaciones* del alma para elevarse a la perfección. Estas purificaciones y purgaciones del alma son disposiciones previas para una elevada unión con Dios y perfección del amor divino. Al alma purgada y purificada a fondo de los pecados, desórdenes y defectos más ocultos a través de las duras pruebas de las noches pasivas, está sólo reservada la entrada «en la divina unión de perfección de amor», según el místico Doctor, que hace así de la contemplación infusa, purificante, la vía normal de la completa perfección cristiana (18).

La perfección cristiana consiste en la unión con Dios, en la plena conformidad con la Voluntad divina, y se ha de medir por el grado de esta unión y perfecta conformidad con el beneplácito de Dios. Tampoco en esta doctrina espiritual cabe la menor duda, ni de su reducción a la perfección de la caridad y de la vida virtuosa. Esta unión con Dios no basta que sea la habitual o por gracia santificante; habrá de ser actual y lo más intensa, plena y constante posible. Pero dicha unión en esta vida se realiza formalmente por los actos repetidos de caridad. La medida de esa unión actual plena lo dará la frecuencia e intensidad de actual dilección divina, pues que todos los demás modos y medios de unión al Señor, la oración y la presencia divina, la misma contemplación infusa, se ordenan a mantener la unión actual de la caridad perfecta, y en ella fructifican. Y apenas es menester recordar que también la plena conformidad y abandono a la voluntad de Dios es, en última instancia, el estado de amor puro, la perfecta entrega de la criatura por la confianza y el amor a la Voluntad adorable de Dios y sus

(17) *II-II*, q. 184, a. 3.
(18) *Noche oscura*, l. 1, c. 3; Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, I c. 11, ed. cit. p. 209 ss.

designios amorosos. Voluntad y beneplácito divinos a los que el alma se ha unido porque le ama sobre todas las cosas (19).

Y, por fin, *la perfección cristiana consiste en la unión íntima con Cristo, en la imitación perfecta de Cristo,* de su vida y del ejemplar divino de sus virtudes, y por el grado de esta unión e imitación ha de medirse. No nos incumbe aquí tratar este aspecto cristológico de la Teología espiritual ni de las hondas derivaciones dogmáticas de tema tan fundamental de la vida espiritual.

Interesa sólo hacer notar cómo esta doctrina de la Sagrada Escritura, tan vivida y comentada por todos los autores espirituales, expresa en fórmula dogmática la esencia de la perfección cristiana al igual que las otras, y es equivalente a la primera, que define la perfección cristiana por la caridad. Ya la esencia de la moral sobrenatural se cifra toda en la imitación de Dios. Santo Tomás ha definido la Teología moral, en su fórmula más profunda, diciendo que «*trata del hombre viador en cuanto es imagen de Dios*» (20). Imagen ciertamente sobrenatural —*imago recreationis*—y psicológica u operativa, en que el alma en gracia debe reflejar en sí, mediante sus actos, la misma vida íntima de Dios. Y en la doctrina evangélica y paulina, la vida moral del cristiano consiste en labrar y perfilar la imagen divina en nosotros, en la imitación del Padre y del ejemplar divino visible que es Cristo. No sólo Cristo se ha dado a sí mismo como modelo perfecto de todas las virtudes, como imagen perfecta del Padre, sino que directamente nos ha propuesto al Padre como ejemplar último de toda perfección: «Estote ergo perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est». (Mth. 5, 48). Y San Pablo insiste en la misma enseñanza de la imitación divina, ya que, para él, toda la nueva vida del cristiano consiste en renovarse y transformarse según esta imagen celestial de Cristo que debemos llevar en nosotros (21).

No es extraño, pues, que toda la tradición y todos los maestros de espiritualidad hayan hecho consistir la perfección de

(19) A propósito de la doctrina teológica del abandono, en especial respecto del P. CAUSSADE, véase el núm. especial de Manresa, jul.-sept., 23 (1951), p. 273 ss. con numerosos artículos sobre el tema.

(20) *Summa,* I-II, Prolog.

(21) I Cor. 15, 47; II Cor. 3, 18; Coloss. 3, 10. Cf. J. RAMIREZ, *De Hominis beatitudine,* I, p. 69 ss.

esta vida cristiana en la adhesión y asimilación más perfecta posible con el ejemplar divino de toda santidad, hasta la plena *identificación* del cristiano perfecto con Cristo, de tal manera que El sea quien viva en todos sus actos y por El sólo viva: «Vivo autem, iam non ego, vivit vero in me Christus» (Gal. 2, 20). San Pablo se presenta a sí mismo—y en general esto vale de la vida de todos los santos—como norma y modelo de esta imitación y seguimiento de Cristo: «Imitatores mei estote sicut et ego Christi» (I Cor, 4, 17; 11, 1).

Mas la doctrina dogmática de la *filiación divina,* según la cual toda la vida sobrenatural consiste en la gracia y caridad que nos hacen ser hijos de Dios, y nos mueve a desarrollar esta vida de hijos, centra toda esta imitación divina y cristiana en la *caridad*. Lo propio del hijo es imitar al padre, y todos sus actos deben enderezarse a esta imitación, máxime por el acto propio de los hijos, que es el amor a sus padres. De ahí que los hijos de Dios deben sobre todo imitar al Padre por los actos propios del hijo, que son los de caridad: «Estote ergo Dei imitatores, sicut filii carissimi, et ambulate in dilectione» (Ephes. 5, 1).

De nuevo la perfección evangélica se resume y concentra en la imitación de Dios y su imagen visible que es Cristo por la vida de la caridad, que es vínculo de la perfección. Y la doctrina del Cuerpo místico patentiza muy bien cómo esta unión de Cristo con sus miembros, y de éstos entre sí, se verifica por la caridad, que es el lazo de unión y de solidaridad de todos con Cristo Cabeza.

Tampoco cabe dudar de que esta unión del alma y seguimiento a Cristo haya de ser no sólo por *imitación externa,* sino también por interna imitación y conformación estrecha con los actos y con el vivir mismo de Cristo. También lo mejor de la filosofía griega había enseñado que el ideal moral del hombre, el supremo ápice de perfección en el plano de la ética natural, consiste en la imitación externa del obrar de Dios en la vida del hombre. No pudo en cambio soñar—si bien Platón lo vislumbrara—que esta imitación del divino ejemplar fuera a la vez un proceso de asimilación a Dios y *participación* de la vida y obrar divinos en el alma por la gracia y caridad (22).

(22) A. Heitmann, *Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderten,* Romae, 1940.

Y siendo este ideal de perfección evangélica asimilación a Cristo Redentor, pasible y crucificado, bien pueden decir, bajo otro nuevo aspecto, los autores espirituales que la perfección de la vida cristiana consiste en padecer con Cristo, en llevar la Cruz, y que la medida de esta perfección será el grado de sufrimientos y cruces soportadas por amor del Señor, que conformarán más el alma con la imagen de su Pasión. No que, en sí mismos, el sufrimiento y penalidades den la medida del amor; pero sí que de un modo normal, y en la actual economía de la Redención, Dios no santifica más sino a través de mayores trabajos soportados por su amor.

Hablamos de unión con Cristo, de asimilación a Cristo e imitación de su vida y virtudes como conteniendo la esencia de la vida y perfección cristiana, y en realidad el misterio es más hondo. La teología y la espiritualidad actual tratan de ahondar cada vez más, siguiendo la doctrina de Santo Tomás, toda la trayectoria de la mística franciscana, la corriente espiritual del Cardenal Bérulle y la restauración litúrgica de Dom Guéranguer, en la realidad viviente del misterio de Cristo, la vida de Cristo en las almas. El misterio no puede expresarse por la simple idea de unión con Jesucristo e imitación de su vida. Se trata de un vivir plenamente con Cristo y en Cristo, de vivir de Cristo mismo, manantial perenne de toda la vida divina; «de una vida de identificación con Cristo Jesús», según la frase del Padre Jaegher, de la formación de Cristo en sus miembros, haciendo efectiva la frase de San Pablo: *Mihi vivere Christus est* (Phil. 1, 21): Que Cristo sea de verdad la *vida del alma*. Tal es la meta a la que debe llegar el cristiano perfecto, lo que constituye de verdad la perfección de la vida cristiana.

Se vuelve no sólo a la autenticidad de la doctrina paulina, sino a dar expresión completa a aquella doctrina de Santo Tomás: «Todas las acciones y pasiones de Cristo operan instrumentalmente, por la virtud de la divinidad, en la salvación del hombre» (23). Que siendo la Humanidad de Cristo instrumento vivificante de la divinidad y como un Sacramento primero y universal de la Gracia, todos los misterios de su vida terrestre, sus acciones y sufrimientos, son saludables y continúan vivifi-

(23) *III*, q. 48, a. 6.

cando a las almas por la virtud de la divinidad, que por su *contacto virtual* trasciende a todos los tiempos y lugares (24). Los misterios todos de la vida de Jesús siguen siendo vida de las almas, que se alimentan de El y mantienen una presencia vivificante, una permanencia vital en medio de su Iglesia, a través sobre todo de la vida sacramental (25).

Modernos representantes de la corriente litúrgica, como Herwegen y O. Casel, han llegado incluso a establecer una antítesis entre la santificación de las almas por el *misterio* de Cristo y la vía de la *imitación externa y moral.* El *moralismo* de una imitación externa, siquiera sea del modelo divino, quedaría como ideal de perfección para la filosofía antigua y en una ética puramente natural. En la perfección cristiana, la vida de santificación propia sería la presencia operante de los *misterios* de la vida toda de Jesús. En cada domingo, en cada representación litúrgica, Cristo aparece de nuevo a su Iglesia *in mysterio* y la asocia a su vida de resurrección (26).

Pero tales autores han insistido con excesivo énfasis en esta presencia de los misterios santificadores de Cristo por la celebración litúrgica, cuando la única presencia real de Cristo es la sacramental. En realidad, no deben contraponerse sino armonizarse mutuamente ambos aspectos de la unión con Cristo, el de la eficacia vital de sus misterios y la imitación moral de su vida. Santo Tomás enseña cómo la resurrección corporal de Cristo contiene virtud operante de la gracia y es a la vez ejemplar a imitar (III q. 56, a. 1 ad 3). Lo mismo debe decirse de todos los demás actos de la vida de Cristo. Y bien sabido es que la eficacia de los sacramentos *ex opere operato* está condicionada por la medida de la cooperación y disposiciones del hombre, por el esfuerzo personal o la vía *ex opere operantis,* para producir entrambas los aumentos de la gracia y la santificación del alma. No deben separarse tampoco ambos modos de unión con Cristo, indispensables para constituir la esencia de la perfección cristiana.

---

(24) *III*, q. 49 a. 1 ; q. 56, a. 1 ad 3.

(25) Ha sido expuesta últimamente con gran penetración esta doctrina por E. Mura, *L'humanité vivifiante du Christ,* París 1951, donde puede verse la restante bibliografía.

(26) Cf. Dom Gaillard, *Las attitudes spirituelles dans l'Office,* Vie Spirituelle, avril 1947, p. 547 ss. ; Dom Hild, artículo en La Maison-Dieu, 1947, p. 33 ss.

II.—LLAMAMIENTO UNIVERSAL A LA PERFECCION CRISTIANA

Junto con ser «una espiritualidad de la unión con Cristo» con tendencia cada vez más creciente a buscar la persona de Jesucristo y aspirar a un contacto vital más íntimo con El por el aumento de la vida interior (27), y en consecuencia, con ser una espiritualidad intensamente mariana, pues a Jesús sólo se le ha de encontrar en María y por María, otra de las características del movimiento espiritual en los tiempos actuales es la conciencia cada vez más vivamente sentida—doctrinal y prácticamente—de que el ideal de perfección cristiana constituye la vocación de todos los cristianos, el patrimonio de todos los miembros del Cuerpo místico. Tal doctrina del universal llamamiento a la santidad es con razón considerada por algún autor como uno de los signos de la cristiandad nueva y restaurada, y una tesis básica de la nueva teología del laicado. «El punto central de la promoción del laicado, dice Leclercq, se encuentra en la idea, que se afirma con insistencia creciente, de que todo cristiano está llamado a la santidad por el sólo hecho de su bautismo, que la vocación de santidad no es una vocación reservada a algunos y limitada a un estado de vida excepcional, sino vocación normal del cristiano y que el problema de la perfección cristiana o de la imitación de Cristo se pone en toda su amplitud a todo cristiano». Y añade el mismo autor que «la división de los cristianos en dos categorías, de las que una se contenta con buscar la salvación y otra sola, compuesta de almas de excepción, tiende a la santidad, es una concepción moderna... y constituye una desviación del sentido cristiano» (28).

Son los Sumos Pontífices los primeros en señalar esta perspectiva de universal vocación de todos los cristianos a la unión perfecta con Cristo. Ante todo, declarando que la santidad es posible a todos, y en todas las clases, oficios y condiciones so-

(27) J. Solano, *La teología en España durante los últimos 25 años*, Gregor. 32 (1951), p. 122-152; A. Stolz, *Teología de la Mística*, trad. española, Madrid 1951, p. 66 ss.

(28) J. Leclercq, *Perspectives de chrétienté nouvelle*, La Revue Nouvelle 8 (1952), p. 379. No quiere esto decir que aprobemos otros puntos de vista de las nuevas tendencias que, en este artículo, el mismo Leclercq con tanto desenfado y afán innovador expone.

ciales honestas en que los hombes hubieran de vivir, con aquella misma amplitud con que San Francisco de Sales lo expresaba al decir: «Que es error, o por mejor decir herejía, pretender desterrar la vida devota de las compañías de los soldados, de las tiendas de los artesanos, de los palacios de los príncipes y de las familias de los casados» (29). Y el santo entendía por vida devota la verdadera y sólida devoción que, en sus distintas formas, es capaz de perfeccionar las almas. Tal es la misma ancha visión del problema que Pío XI tenía, al proponer al mismo San Francisco de Sales como enviado providencial de Dios para refutar este error: «Que la verdadera santidad no es asequible o que al menos es tan difícil de conseguir que no está al alcance del común de los fieles, sino más bien conviene a un pequeño grupo de almas dotadas de grandes y excelsas cualidades... y que es además absolutamente incompatible con hombres y mujeres que viven en el mundo» (30). Muy al contrario, añadirá más tarde Pío XI en la Encíclica *Casti Connubii*, pues «no importa en qué condición o estado vivan, todos pueden... imitar el modelo perfecto de toda santidad que Dios ha presentado a los hombres en la persona de Nuestro Señor y todos pueden, con la ayuda de Dios, llegar a la cumbre de la perfección cristiana» (31). La vocación a la santidad, repite el mismo Pontífice, insistiendo en esta enseñanza católica ya expresada en el viejo Concilio de Aquisgrán del 816, no es privilegio de unos pocos y puerta cerrada a los demás, sino patrimonio de todos; es la meta final en el camino de todas las almas y obligación sagrada que su destino sobrenatural les impone, como después indicaremos (32).

Por eso se habla en la actual Teología espiritual de las diversas formas de perfección en cada uno de los estados y profesiones en que el cristiano puede encontrarse y la santidad puede florecer. Indiquémoslas en sus grupos genéricos.

---

(29) *Introducción a la vida devota*, p. III, c. 39; Cf. *Tratado del amor de Dios*, l. III, c. 1.

(30) Litterae Encyclicae *Rerum omnium*, 23 enero 1923, AAS 15 (1923), p. 49. Cf. J. DE GUIBERT, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis*, Romae 1931, n. 637 ss., p. 425.

(31) Enc. *Casti Connubii*, AAS 22 (1930), p. 548.

(32) Enc. *Rerum omnium*, Cf. DE GUIBERT, op. cit. n. 639; *Conc. Aquisgranense*, an. 816, DE GUIBERT, n. 117.

La perfección cristiana en el laicado.—Ante todo, se habla con creciente insistencia *de la espiritualidad de los laicos*, entendida ésta en su sentido fuerte, como camino y modo propio, con sus medios adecuados y específicos de nutrir y fomentar la vida espiritual e impulsarla, por todos los grados de su crecimiento, a su plena expansión en la santidad. Es uno de los resultados positivos de la actual «Teología del laicado» la aclaración de esta idea. En ello marcha estimulada por las directrices de Pío XII, que ha subrayado en diferentes ocasiones la base doctrinal de esta idea: «Que la participación del seglar en la Iglesia no tiene un carácter secundario y accesorio: que el seglar no es un cristiano de segunda; pertenece en plenitud a la Iglesia y es llamado a la santidad como el sacerdote o el religioso». Y es que «en lo que concierne *a la vida de la gracia no hay* lugar a una distinción esencial entre el seglar y el monje o el sacerdote» (33). Y el plano sobrenatural de la gracia es lo que cuenta en última instancia y ante Dios, en el cual todos los cristianos gozan de las mismas prerrogativas y exigencias, a sus bondades, a las efusiones de su amor. «En lo que se refiere al crecimiento interior de la fe y de la vida sobrenatural, decía Pío XII, en la pureza de corazón; en el amor de Dios y en la semejanza divina que la gracia opera en el secreto de las almas, todo cristiano, sacerdote o seglar... goza sin distinción de los mismos derechos y de los mismos privilegios» (34).

No es aquí el lugar de relatar las diversas formas y modalidades que puede revestir esta espiritualidad de los laicos, ni los medios y caminos propios de santificación del seglar en el mundo. Además de las riquezas inagotables de común doctrina espiritual repartidas con gran profusión en el pueblo y que alimentan una piedad intensa en grandes grupos de cristianos fervorosos, destacan algunos fundamentos dogmáticos que la teología del laicado subraya, muy aptos para estimular los deseos de perfección del seglar. Ante todo, un mayor conocimiento y valoración, que los cristianos seglares van también obteniendo del estado de gracia, como deificación o santificación ontológica.

(33) Documentos, n. 13-14, San Sebastián 1953, Editoriales, p. 3 ss. 49.

(34) Pio XII, Discurso al Movimiento cristiano obrero de Bélgica, 11 septiembre 1949.

Contra el concepto puramente ético y psicológico de la gracia que cierta escolástica decadente defendía, y hallaba su expresión máxima en la idea del mérito sobrenatural y de la gracia como simple principio de actos meritorios de vida eterna, la teología actual va atrayendo, según antes indicamos, la atención de los espíritus a la verdad integral—tan clara en las fuentes de la revelación—de la gracia santificante como plenitud de vida divina, como «hábito de santidad» en el sentido hondo de hábito del alma, como un vestido de Luz divina participada que es a la vez «un revestirse de Cristo», pues que su efecto formal es obrar espiritual regeneración y como nacimiento de Cristo que tiende a crecer en el alma. Y esa vida divina, que así recibe el cristiano, es por fuerza *vocación de santidad,* pues la gracia, que es una, contiene virtualmente todos los grados de perfección y vida cristiana y tiende a expansionarse en ellos (35).

Después, es la conciencia que los laicos adquieren del *sacerdocio universal,* de que por el bautismo han sido incorporados al *Pueblo sacerdotal,* que es participación en el sacerdocio de Jesucristo, y por la confirmación han recibido una *consagración* a sus funciones activas, propias del laicado, en su Cuerpo místico que es la Iglesia. De ahí el sentido litúrgico, tan santificador, con que los cristianos participan en la celebración de los divinos Misterios, el movimiento de renovación litúrgica, que es otro signo propio de la espiritualidad actual. Los cristianos laicos cobran conciencia de que todos tienen *su puesto* y *rango* propio en esta función sacerdotal común, en esta cocelebración viviente, orgánica y jerarquizada del Misterio eucarístico, y por lo tanto, su misión propia apostólica, su participación activa en la extensión del Reino de Cristo.

Esta *misión de apostolado* propia de los laicos y *la apostolicidad* o derecho divino *de este apostolado* de los laicos, como miembros de un Pueblo apostólico, han sido fuertemente acentuadas por la actual teología del laicado, siguiendo las directrices del Sumo Pontífice. Sus ideas básicas son las afirmaciones de que dentro de este cuerpo viviente, el Cristo-eclesial, el laico no puede ser considerado como simple sujeto pasivo de los poderes jerárquicos. Que todos los sacramentos suponen un ejercicio

(35) A. Stolz, *Teología de la Mística,* cit. p. 205 ss.

actual o virtual de ciertos poderes comunicados de Cristo. Y, por lo mismo, que por el bautismo y confirmación todo cristiano es habilitado a participar activamente en el culto y a testimoniar su fe, a contribuir activamente en las tareas apostólicas de la Iglesia, «investidos por el Espíritu de Dios como *ministros* del Cuerpo de Cristo-eclesial» (36).

Tal vocación y misión de apostolado abre grandes perspectivas a la espiritualidad de los laicos, estimulando sus deseos de perfección, al darles clara conciencia de su dignidad y las exigencias de santidad de su estado, al impulsarles, por el apostolado, a la edificación del Cuerpo de Cristo. En este sentido la Acción Católica, en su más amplio concepto, ejerce una influencia decisiva sobre la espiritualidad contemporánea, ya que su signo propio es de ser espiritualidad social. La espiritualidad laica por fuerza ha de ser apostólica, y no es libre el cristiano de no ser apóstol. El Sumo Pontífice estimula ardientemente a esta función apostólica de los seglares como cooperadores indispensables de la jerarquía en la expansión del reino de Dios, y de ellos, de la labor de este *orden común* agregado a la Jerarquía, espera en gran parte la «redención de lo temporal», la eficacia de la Iglesia en la recristianización de las masas (37).

Cierto que no todas las ideas lanzadas por esta Teología sobre «la promoción del laicado» son sanas ni oro de buena ley. Se habla demasiado de los poderes y competencias del laicado, de sus «carismas» de apostolado en unión estrecha con los Obispos y casi a la par de los simples sacerdotes. Se proclama su libertad de acción y de co-gestión con los otros órdenes de la jerarquía en las funciones eclesiales, sobre la base de que han de ser *instrumentos* activos del poder eclesiástico y no meros

(36) J. COLSON, *Essai d'une Theologie du laicat*, en Documentos, cit. p. 34-48; J. DE LA C. KAELIN, O. P., *Le rôle du laicat*, ibid. p. 86-93; A. LEONARD, O. P.: *La Liberté du laic. chrétien*, ibid. p. 149-163; J. DELFOSSE, *La spiritualité des laics*. ibid. p. 140-142. Como mejor obra de conjunto G. PHILIPS, *Le rôle du laicat dans d'Eglise*. Tournai, París, Casterman 1954. En esos artículos puede verse una más amplia bibliografía.

(37) Ultimamente PIO XII, «Exhortación a los párrocos y predicadores cuaresmales de Roma», texto en Ecclesia 6 marzo 1954, n. 66, habla de la inmensa labor que aún queda por hacer, de la urgencia de llevar la labor apostólica a todas las almas, a las masas alejadas de la Iglesia, sin enquistarse en una labor conservadora, cuidando mimosamente la oveja segura en el redil y abandonando las 99 perdidas.

ejecutores de sus órdenes, incidiendo por la pendiente en la teoría de la emancipación del laicado «reprobado por el Pontífice».

Por otra parte, hay en ello tendencia a una exaltación indebida del activismo con peligro de incidir en «la herejía de la acción» de que habló Pío XII en los errores del americanismo, que proclaman la primacía de las virtudes naturales y activas sobre las virtudes más puramente sobrenaturales y cristianas de interior recogimiento y oración, de pasivo y humilde soportar la propia cruz (38). Y se agrega, que la acción apostólica es santa y *por sí misma santificante*, como ejercicio actual de la caridad, a la que es suficiente acompañar «la oración difusa», que es la oración unida a la acción, al ejercicio de las obras de ministerio y caritativas, para la santificación del apóstol (39).

Pero es bien patente que tal forma de oración difusa no puede sustituir a la *oración plena y separada*, obligatoria por el Derecho a los eclesiásticos, y a la que el apóstol debe dedicarse con ardor si quiere cosechar frutos en su apostolado y en su vida espiritual. Estamos, pues, en plena fase de reajuste de este movimiento de espiritualidad seglar, con ocasión de cercenar sus excesos ideológicos o desorbitadas aspiraciones, para que pueda operar con la eficacia que se espera en la santificación de nutridos grupos de cristianos seglares.

La perfección en el matrimonio.—Y se habla aún más casi de la forma más común de la espiritualidad del laicado: *la perfección en el estado* de matrimonio, en el cual han de buscar los medios y ambiente propio de perfección la generalidad de los seglares. *Este movimiento de espiritualidad conyugal* es otro de los signos de la promoción del laicado, y «corresponde, dice Leclercq, a una maduración del pensamiento cristiano que llega a la plena inteligencia de los sacramentos de bautismo y matrimonio».

Los llamamientos a la perfección y santidad del matrimonio y de la familia por parte del Magisterio eclesiástico son parti-

(38) Sobre el americanismo y su condenación, amplia información por G. DE PIERREFEU, *Américanisme*, Dict. Spirit. II col. 475-488.

(39) PINARD DE LA BOULLAYE, *L'oraison diffuse*, R. A. M. 24 (1948, p. 31-59.

cularmente insistentes en estos últimos tiempos. Constituye una de las preocupaciones de los últimos Pontífices, y desde León XIII hasta Pío XII se multiplican los documentos sobre la santidad de la familia, las exhortaciones a la perfección de los esposos, a la educación cristiana de los hijos, a imitar el ideal sagrado de la Familia divina, ejemplo acabado de comunidad doméstica, de toda virtud y santidad (40).

Desde nuestro punto de vista teológico nos interesa sólo destacar cómo se acentúa con energía las grandes posibilidades de moralización y santificación de los cónyuges. La perfección cristiana es no sólo posible en el estado de matrimonio sino asequible por medios propios, por la práctica de virtudes propias del ambiente del hogar y, sobre todo, *es exigida* a los esposos de una manera especial y más estrictamente que a los cristianos célibes. Esa *exigencia* mayor de santidad se les impone por títulos inherentes al propio estado: Primero, porque Dios ha querido comunicar a los esposos una participación del misterio y sublime función de la paternidad divina, requiriendo el concurso generador de los padres para producir un nuevo ser espiritual, una nueva vida humana. Y con la paternidad natural va unida en los cristianos el oficio y alto deber de la paternidad espiritual, de criar hijos para el cielo. «Por eso, cuando se casa un cristiano con una cristiana, son dos miembros que se unen para consagrarse a la extensión de este Cuerpo místico mediante los hijos». Por ello la Iglesia espera tanto de los esposos, de las familias cristianas, máxime en estos tiempos de decadencia moral; espera sus mejores hijos para el sacerdocio, para la vocación religiosa; espera una elevación de las costumbres por la santificación de la vida del hogar, y espera, sobre todo, una gran abundancia de hijos hondamente formados por los padres en firmes creencias religiosas e intensa vida espiritual, para regenerar la sociedad. Una verdadera *vocación de santidad* va inscrita en esta elevada *misión* de los padres de formar hijos santos, pues la historia atestigua que los santos han brotado generalmente en el seno de familias muy cristianas, de padres entregados al ideal de esta vida espiritual.

(40) Véase esta documentación reunida en el trabajo de A. Suquia, *La perfección cristiana en el estado matrimonial*, en el volumen *Sobre la perfección cristiana*, Salamanca, 1954, p. 407-461.

El otro título exigitivo de mayor santidad en los esposos es la *sacramentalidad* del matrimonio, de cuyo elevado sentido y eficacia se va adquiriendo plena conciencia en estos últimos tiempos. Dios ha querido que *la santidad* presida la fundación misma y toda la vida del matrimonio, elevando el contrato matrimonial a la dignidad de sacramento. Ha querido así sellar con dos sacramentos—de Matrimonio y Orden—las dos maternidades, las dos fuentes de vida para el hombre: la del cuerpo y la del espíritu. «Dos Sacramentos, dice Pío XII, instituídos por Cristo para su Iglesia a fin de perpetuar en los siglos la generación y regeneración de los hijos de Dios» (41). Principio sacramental de santificación que no ha sido otorgado por Dios ni al estado de perfección por la virginidad, a la profesión religiosa. El sacramento eleva así el oficio natural de la propagación de la especie en cierto modo al orden sobrenatural, y debe ser la base específica de la *espiritualidad* conyugal puesto que santifica la vida matrimonial, cimenta en un hondo sentido cristiano y casi sacerdotal la vida del hogar, dándole un carácter sagrado y concediendo a los esposos las gracias de estado necesarias para cumplir bien los gravísimos deberes y cargas que les impone el matrimonio, y hacer de la práctica de estos deberes y virtudes de la vida familiar la propia escuela de santidad y ejercicio de perfección.

Mas esto no debe llevarnos a consecuencias exageradas. Algunos, como Leclercq, han llevado la exaltación de la espiritualidad conyugal hasta el extremo de hacer del matrimonio una vía de perfección, un estado de perfección eficaz en sí mismo y capaz de llevar a la santidad tan fácilmente—al menos subjetivamente y para quien Dios llame a él—como la misma vida religiosa (42).

Pero esto es desorbitar las cosas y sembrar la confusión en la valoración de lo espiritual. El estado de celibato—y sobre todo de virginidad—consagrado a Dios ha sido definido como más excelente y superior al estado del matrimonio. La preferencia

---

(41) Pio XII, Discurso a los recién casados, 15 enero 1941. Cf. A. Suquia, op. cit. p. 437.

(42) J. Leclercq, *El matrimonio cristiano*, 3.ª ed. esp. Madrid 1953, p. 55-6.

viene del mismo Maestro (43). Y de la misma realidad de las cosas. El único estado de perfección enseñado por la Iglesia es el de perfección religiosa mediante la práctica de los consejos evangélicos. No en vano éstos apartan los grandes obstáculos de afectos terrenos que impiden la unión del alma con Dios. Ni cabe decir que, siendo en sí más difícil la perfección en el matrimonio que en la vida religiosa, no lo será en concreto para el que está llamado al estado matrimonial, sino tan viable y a su alcance como para el religioso alcanzar la perfección que a su estado corresponde (44). Ello equivaldría a sustraer casi toda eficacia de santificación a la práctica de los consejos evangélicos, que para Santo Tomás constituyen el camino que conduce de un modo más fácil (*facilius*) seguro (*securius, tutius*), más expeditivo (*expeditius*) y libre (*liberius*) a la perfección y sin los cuales *apenas* es posible alcanzar el pleno desasimiento de los bienes de este mundo, implicado en la perfección cristiana (45). Y lo que es un instrumento de perfección objetivamente tan eficaz y de excelencia tan superior a los demás estados debe serlo *ut in pluribus*, para la mayoría de los sujetos que se abrazan a él. No nos llamemos a engaño. La vida religiosa es no sólo en sí un estado de perfección, sino que en concreto, para el alma que la ha profesado, supone un llamamiento más inmediato y urgente a la santidad.

Más desviaciones se han producido en numerosas corrientes doctrinales de los últimos tiempos en torno a la moralidad conyugal y a los medios de perfección espiritual propuestos para los esposos. Dejemos a un lado los errores sobre la inversión de los fines del matrimonio, la actitud de todos aquellos que limitan la moralidad de los esposos al cumplimiento regular del acto conyugal, la profusa literatura de exaltación de la unión matrimonial necesaria para la perfección integral del ser humano, la oleada de hedonismo anticristiano que invade también el ambiente católico del matrimonio, con amplia difusión de las

(43) *Conc. Trident.* sess. 24, can. 10, Denz. 981. Cf. *Mat.* 19, 11; *I Cor.* 7, 35; 38-40.

(44) A. Suquia, opt. cit. p. 434.

(45) S. Thom., *Quodl.* c, a. 24, ad 3, ad 9; *Quodl.* 5, a. 19; II-II, q. 186, a. 3, 4, 6. Otros numerosos textos conteniendo esas expresiones se reúnen en el art. de P. Philippe, O. P., *La porté du voeu d'obéissance*, Vie Spir. 86 (1952), p. 522-3.

ideas sobre la técnica del amor y búsqueda ansiosa del placer, errores todos últimamente reprobados por Pío XII (46).

Aún entre los autores católicos se exalta el amor conyugal como uno de los grandes medios de perfección de los esposos, dándosele casi un valor místico y santificador, porque «todo amor, si es verdadero amor, es bueno en sí mismo, pues viene de Dios y lleva a Dios», como tendencia a la donación, olvido de sí mismo y lo mejor que imprimió Dios en el hombre. Se habla de una mística del matrimonio, de desechar un cierto concepto maniqueísta del amor y de las relaciones matrimoniales, que ha privado en la teología católica, como algo en sí mismo malo y sólo permitido por Dios con vistas al bien de la prole, y se dice que «los esposos que aspiran a la perfección en el matrimonio por fuerza habrán de tender a la culminación perfecta de este amor conyugal santificado en el sacramento», en sus características de totalidad, exclusividad y perpetuidad, por la donación mutua de los esposos (47).

Pero en todo este lirismo del amor y de la «carne santificada por el sacramento» va latente, creemos, una cierta concesión a esa corriente hedonista anticristiana de que habla el Pontífice, y un cierto olvido de la teología católica de la naturaleza caída y la concupiscencia viciada y desordenada por el pecado original. En términos generales hemos de responder que la perfección de los casados no puede hacérsela consistir, ni como elemento primordial o esencial ni como medio de ninguna clase, en la culminación del amor conyugal, bien sea entendido como amor o placer carnal, bien como amor sensual o sensible y ni aún como simple amor humano o racional. Sencillamente porque la santidad cristiana consiste en la caridad sobrenatural, y aquéllos son a todo más amores lícitos o naturales, elementos de virtud adquirida que sólo puede ser sobreelevada y remotamente ordenada a la caridad infusa. Pero, además, para Sto. Tomás y toda la Escolástica, el uso del placer conyugal lleva en sí mismo un desorden levemente pecaminoso, como un *primus motus sensualitatis*, cuando es procurado por simple motivo pasional y del

(46) Pio XII, Discurso del 29 octubre 1951, a la Unión Católica italiana de Obstetricia, AAS 43 (1951), p. 851 ss.

(47) A. Suquia, *La perfección cristiana en el estado matrimonial*, cit. p. 453 ss., con la literatura extranjera en torno a esta corriente.

amor sensible, sin subordinarlo a un motivo honesto (48). Y esta doctrina no puede llamarse maniquea, ya que Santo Tomás refutó el maniqueísmo y es además corroborada por el citado discurso de Pío XII, quien condena el uso de las relaciones matrimoniales por motivo hedonista, como desprovisto de la plena rectitud moral, es decir, levemente pecaminoso (49).

Mas aun practicado ese amor conyugal en su uso plenamente lícito y honesto, no cabe considerarlo como medio directo de santificación, por los excesos a que el uso de placer tan vehemente da lugar fácilmente. Totalmente lícito y necesario a la perfección del ser humano es el comer y el beber, y ningún cristiano tiene el libre uso de esas funciones naturales como santificador, por los frecuentes excesos que en él se cometen; lo perfeccionador es más bien la moderación, la abstención mortificada de los placeres de la mesa, en que consiste la virtud. Parejamente, es bien obvio cuánto puede entorpecer el libre uso y entrega excesiva al amor conyugal la marcha de los esposos hacia la santidad, y cuánto más bien favorecerá sus aspiraciones de perfección la moderación y frecuente mortificación de las funciones naturales instintivas por la castidad conyugal. Bien saben éstos, los que tienen un alto concepto de lo que es la santidad y perfección cristiana, cómo se ve frustrada ésta por un amor excesivo a las criaturas de tal modo que, según elocuente declaración de A. López, «en cuanto hay un desordenado amor a las criaturas, aún a las que lícitamente podemos amar, la perfección se resquebraja» (50).

---

(48) S. Thom., *De Verit*, q. 25, a. 5 ad 7: «Cum aliquis accedit ad uxorem suam ex concupiscentia, dummodo non excedat limites matrimonii, est peccatum veniale; unde patet quod iste motus concupiscentiae in coniugato iudicium rationis praeveniens, peccatum veniale est. Sed quando per rationem determinatur cuod est licitum concupisci, tametsi sensualitas in id feratur, nullum erit pecatum». La doctrina de que los *primi motus sensualitatis* son pecado levísimo es común en Santo Tomás y la escuela tomista. Cf. S. Thom., I-II, q. 74, a. 3; *De verit*, q. 25, a. 5; II *Sent.* dist. 24, q. 3, a. 2, ad 2, etc.

(49) Pio XII, Discurso a la Unión Católica italiana de Obstetricia, AAS 43 (1951), p. 845. Véase, entre otras afirmaciones: «La gravedad y santidad de la ley moral cristiana no admiten una desenfrenada satisfacción del instinto sexual y de tender así solamente al placer y al goce; ella no permite al hombre razonable dejarse dominar hasta tal punto, ni en cuanto a la sustancia, ni en cuanto a las circunstancias del acto». Trad. de *Ecclesia* 11 (1951), p. 523.

(50) A. Lopez, *Perfección del seglar*, en vol. *Sobre la perfección cristiana*, p. 361.

Porque, en efecto, no cabe justificar como santo el amor conyugal por su cualidad de donación desinteresada, de entrega total y exclusiva de los esposos. Estas expresiones líricas no pueden ser verdaderas en el plano sobrenatural. Se olvida de los derechos de la caridad para con Dios a esta totalidad, exclusividad y perpetuidad del amor del hombre. La caridad no permite amar con más intensidad de amor humano-racional a ninguna criatura fuera de Dios y manda subordinar todos los otros amores al de Dios. Tanto más la caridad que quiere ser perfecta, de la que dice Santo Tomás que debe dirigir la totalidad del afecto principalmente hacia Dios y tenerlo actualmente en El (51). La totalidad y exclusividad han de ser sólo para Dios y en una línea muy secundaria para las criaturas. Y aún en el campo del amor humano honesto y desinteresado, este amor de los esposos, bien ordenado por la caridad, no debe ser estrecho y mezquino ; ha de ser amplio y universal, y abarcar a todos, los hijos, los familiares, domésticos, los pobres y la humanidad entera en Dios y para Dios. Y S. Pablo enseñaba que los casados están sujetos «a la tribulación de la carne», porque el corazón de los esposos se ve solicitado por las cosas del mundo, por el afán de agradar a la esposa—y viceversa—, y así dividido, a diferencia del corazón de la virgen, libre de los lazos de la carne para poder ocuparse sólo de las cosas de Dios y elevarse a la unión perfecta con El (52). Cuán difícil es, pues, que la entrega plena al amor conyugal no sea para los esposos un obstáculo a sus aspiraciones de santidad, que sólo podrá ser superado cuando, amortiguándose o pasando a segundo plano todo lo sensible y carnal, dé paso en los cónyuges a un amor más espiritual y desinteresado, capaz de todos los desvelos y sacrificios, muy apto para sobrenaturalizarse y fundirse en el puro amor de caridad.

En cambio, existen otros muchos y más propios medios de santificación de los esposos, en los que siempre se debe insistir. Ante todo, es la entrega abnegada a los fines primarios del matrimonio, la procreación y educación de los hijos, la primera tarea y labor santificadora de los esposos. El amor a los hijos, la forma de amor más perfectamente desinteresada, la que más

(51) *Summa II-II*, q. 24 a. 9, 10 ; q. 184 a. 2.
(52) *I Cor.* 7, 28, 33-35. «

eleva y santifica al hombre casado ayudándole a su perfección, por ser tan apto para ser depurado y trocarse en oro puro de caridad. A él va unido el cumplimiento de todos los deberes de la paternidad temporal y las sagradas funciones de la paternidad espiritual, la educación cristiana de los hijos. Este amor impulsará a una madre cristiana a los mayores sacrificios y a intensa vida espiritual para poder formar el alma de su hijo e inspirarle el amor de Dios, el propio ideal espiritual. Junto a él ha de ponerse la práctica de todas las virtudes domésticas que implican las obligaciones y deberes propios de un padre o de una madre de familia: la vida de oración en común que convierta el hogar en un santuario y foco que irradie espiritualidad a todos sus miembros; la caridad abnegada con los subordinados y el cuidado delicado de los domésticos; la fidelidad conyugal, la justicia y honradez profesional, una gran ejemplaridad en la vida del mundo junto con el apostolado católico conforme al propio estado. Tales son los recursos y fuentes inagotables de vida espiritual en los esposos cristianos, a la vez que sus medios propios de perfección, que no una dionisiana y paganizante exaltación del amor conyugal y de la efusión pasional, bajo el pretexto de que la unión de la carne y sus obras han sido santificadas por el sacramento del matrimonio.

La perfección en el sacerdocio y en el estado religioso.— Llegamos a las formas más sublimes y escogidas de la espiritualidad y de la perfección cristianas, la vida de perfección en el sacerdocio y en el estado religioso. Siempre florecientes y de actualidad, han merecido también atención especial en el movimiento doctrinal de espiritualidad en estos últimos años. No suscitan, sin embargo, fuera de divergencias accidentales, problemas especiales que no estuvieran resueltos o fueran tema de hondas discusiones teológicas. Todo en este tema es doctrina común y nos limitamos, por lo tanto, a meras indicaciones.

Es cierto, como se ha hecho observar por voces autorizadas, que «el movimiento ascensional hacia la santidad se ha producido en el clero diocesano como un hecho de carácter universal y colectivo» (53). Este movimiento de mayor espiritualidad y

(53) J. Goicoecheandia, *Perfección del Clero diocesano*, en vol. *Sobre la perfección cristiana*, p. 303-354. Cf. p. 323.

deseos sinceros de perfección ha sido impulsado en primer lugar por la autoridad y las voces de los Pontífices. Bien sabido de todos es cómo desde S. Pío X son incesantes las exhortaciones de los Papas hacia una mayor santificación del sacerdocio secular inculcando y urgiendo todos aquellos medios de formación y vida espiritual que mantengan vivos los deseos de perfeccionamiento del sacerdote y sean aptos para encender su caridad pastoral. La exhortación de S. Pío X al clero católico *Haerent animo,* del 4 de Agosto de 1908, la Encíclica de Pío XI *Ad catholici sacerdocii* del 20 de Diciembre de 1935 y la reciente Exhortación al Clero Católico *Menti Nostrae* de Pío XII, son los jalones luminosos en esa serie de documentos pontificios, que recalcan e insisten en la estrecha obligación de santificarse, impuesta a todo sacerdote católico en virtud de su excelsa dignidad, y señalan los medios y métodos propios de esta santificación sacerdotal. De aquí ha surgido el pujante movimiento de espiritualidad sacerdotal que habla con fundamento de una «espiritualidad específicamente diocesana», en el sentido de escuela de espiritualidad propia y peculiar. Sin duda, no para proponer un estilo o un camino de perfección sustancialmente distinta de la perfección cristiana en general, sino con el cometido propio de exponer y esclarecer el ideal eminente de perfección exigido por la dignidad sacerdotal, con los inagotables recursos de santidad y tesoros espirituales que emanan del sacerdocio, y señalar las modalidades propias de perfección sacerdotal, los métodos y medios prácticos para el perfeccionamiento del sacerdote secular.

Como modalidad peculiar destacan estos autores la *cualidad apostólica* de la santidad sacerdotal: El sacerdote secular, dicen, debe santificarse «en y por el apostolado». Apóstoles por vocación y por oficio, la santificación de los sacerdotes debe orientarse al mayor bien de las almas, a trabajar más por las almas (54). Sin duda no se quiere con esto defender un puro activismo apostólico y mero ideal de acción que no conduciría a la verdadera perfección cristiana, sino supondría aberración doctrinal. Por eso estos mismos autores reclaman imperiosamente todos

(54) G. Thils, *Naturaleza y espiritualidad del Clero diocesano,* Buenos Aires, 1947; *La Espiritualidad del Clero,* 1950, Vitoria, pág. 15 ss. P. Pourrat, *El Sacerdocio*; J. Goicoecheaundia, *Desarrollo y defensa de la santidad sacerdotal,* Vitoria, 1951; Cf. art. cit. p. 331-333.

aquellos medios de santificación personal—oraciones, meditaciones, mortificaciones, etc.—que son indispensables para mantener al sacerdote *in actione contemplativus,* según la fórmula ignaciana. Y es que la santidad, aún de la vida activa, sólo puede brotar de una vida de oración eminente o de una cierta abundancia de contemplación, pues la perfección cristiana, como veremos, es una sola y de algún modo mística y contemplativa. Ni tampoco sería verdad que los medios de oración y de piedad personal han de buscarse sólo en función del apostolado y en la medida que sean necesarios para encender la caridad apostólica. Al contrario, la perfección y unión con Dios, que en la oración quiere hallarse, ha de buscarse por sí misma y aun en el alma más obligada por oficio al cuidado de los demás como es el apóstol, la caridad con el prójimo y todo el apostolado ha de ordenarse a la santificación personal y a conseguir el propio fin último. No invirtamos la jerarquía de los fines.

Un principio es cierto y fundamental en la doctrina de la espiritualidad sacerdotal, y es la *obligación especial* a la perfección y santidad de vida que contrae el sacerdote en virtud de su sagrada dignidad. Desde la obra del Cardenal Mercier se viene considerando con especial atención esta exigencia y obligación de una santidad elevada que se imponen al sacerdote por su carácter sagrado y misión divina. La participación real que recibe en el sacerdocio de Cristo, las funciones sacratísimas que debe desempeñar el sacerdote y la representación nata que en su persona y en sus actos debe llevar siempre del Redentor, «reclaman, como algo intrínseco a su condición sagrada, la *santidad* positiva *en acto,* como dicen, o de hecho» (55). No se pueden, sin duda, ejercitar dignamente esas funciones sacerdotales sin una santidad interior, sin un caudal de perfección ya lograda. En este sentido, la exigencia de perfección y pureza interior en el sacerdote es mayor, en razón de su oficio, que en el simple religioso, ya que le es obligatoria una cierta santidad actual para cumplir debidamente su altísimo ministerio, mientras que el religioso, por su profesión, no está obligado a un tan alto

(55) A. Peinador, C. M. F., *Santidad sacerdotal y perfección religiosa,* Madrid 1943, p. 48. Cf. Card. Mercier, *La vida interior, llamamiento a las almas sacerdotales.* trad. N. Saguer, Barcelona 1940, p. 178-186.

grado de perfección ya adquirida, sino a tender a ella y procurarla con todos los medios.

Mas, por otra parte, sabido es cómo Pío XII ha zanjado la discusión en torno al sacerdocio secular como estado de perfección. El Sumo Pontífice ha enseñado que «es contrario a la verdad el afirmar que el estado clerical en cuanto tal y en cuanto procede del derecho divino... pueda ser llamado estado de perfección». Este estado de perfección evangélica por adquirir—excluído el estado de perfección ya conseguida y para comunicar a otros que corresponde a los obispos—es sólo el de la vida religiosa, propio de quien ha asumido con obligación estable y votos públicos la práctica de los consejos evangélicos, y el sacerdote secular no está obligado por derecho divino a la guarda de los mismos.

La Alocución Pontificia al Congreso de religiosos sigue declarando cómo sólo es de institución divina el sacerdocio católico en cuanto tal y su diferencia del estado de laicos. La forma peculiar de vida del sacerdote secular no ha sido, en cambio, instituída por el Divino Redentor; pertenece al derecho eclesiástico, lo mismo que el sacerdocio religioso, en cuanto religioso, y su diferencia del clero secular. Asimismo, no es exclusivo «ni está reservado para la una o la otra de las dos categorías que, por derecho divino, componen la Iglesia, puesto que tanto los clérigos como los laicos pueden igualmente hacerse religiosos, y, por el contrario, también el acceso a la dignidad clerical está igualmente abierto para los religiosos como para quienes no lo son» (56). Podrá el sacerdote secular constituirse en estado de perfección dando su nombre a una Orden religiosa o Instituto secular; mas su vida y estado de perfección no es entonces en cuanto sacerdote secular, sino en cuanto miembro del Instituto secular o religioso respectivo (57).

Se vuelve así a la clásica doctrina de Santo Tomás tal como había sido expuesta por los dos egregios representantes, Suárez y el dominico Passerino, de nuevo tratada y recordada en estos

(56) *Allocutio delegatis Conventui Generali ex Universis religiosis ordinibus... Romae habito,* 8 decembris 1950, AAS 43 (1951), p. 26-36.

(57) Ibid. Cf. M. Zalba, *Glosas al discurso de Pío XII sobre la vida religiosa,* Manresa 23 (1951), p. 87-103; I. Omaechevarria, O. F. M., *La perfección en el estado religioso,* en volumen *Sobre la perfección cristiana,* p. 261-301.

años sobre todo por el P. A. Peinador. Estos ya habían concedido al sacerdote secular una cierta forma, *inicial e imperfecta*, de pertenencia al estado de perfección, en razón del voto de castidad emitido y de su dedicación y entrega al altísimo oficio sacerdotal, que implica obligación estrecha de un cierto número de obras de perfección. Pero sostenían que no es propiamente estado de perfección, que *no basta* para decirse constituído uno en estado de perfección *el estar consagrado a un oficio que exige gran santidad*. Porque tales obligaciones no rebasan el género de obligaciones comunes y de precepto, que varían según los distintos oficios y funciones a realizar. También entre los seglares se dan más o menos obligaciones según los distintos estados (58).

En el aspecto comparativo sostenían, *primero*, una superioridad de excelencia del sacerdocio sobre el estado religioso como tal. Por su dignidad altísima, por su misión divina, el sacerdocio es sin comparación más excelente, *simpliciter* mejor en lo espiritual, que el estado religioso no sacerdotal. El poder y la dedicación a los actos supremos de culto hacen de la vida del sacerdote en sí más digna y elevada, y le obligan, para ejercer debidamente sus poderes sacerdotales, a obras de gran perfección de alta caridad espiritual.

Si la comparación se establece entre el sacerdote secular y el estado de religioso sacerdote, no existen diferencias sustanciales en razón al orden o dignidad y oficio, y el religioso supera aquél por el estado de perfección religiosa. No cabe decir, añadían, que el sacerdote religioso no lleva en sí esa dedicación al apostolado, a las obras de caridad perfecta. Todo sacerdocio es de suyo apostólico, dado no sólo para el provecho propio, sino para ayuda y santificación de los demás, que inclina connaturalmente a obras de caridad pastoral. Y si el sacerdote con cura de almas puede superar, por su oficio, en la extensión y universalidad de los ministerios apostólicos, el religioso sacerdote puede aventajarle en la elevación con que cumple sus propias

(58) Suarez, *De religione*, Tract. 7, l. 1 c. 17, n. 1-4; l. 21 n. 6; Passerini, *De hominum statibus et officiis*, in II-II. q. 184 a. 8 n. 6 ss., ed. Lucae 1732 vol. 1, p. 176 ss.; A. Peinador, *Santidad sacerdotal y perfección religiosa*, cit. p. 79 ss., 85 ss., 99 ss.; Cf. P. E. Guerrero, recensión en Est. Eccles. 17 (1943), p. 137-8.

obras de caridad sacerdotal, el mérito de la obediencia con que se obliga al servicio de las almas y fuego de vida contemplativa que ponga en ellas.

Mas, no obstante la mayor excelencia en perfección y preeminencia valorativa que el sacerdocio posee sobre el simple estado religioso, concluían que, en cuanto a la eficacia de perfección y al poder de santificarnos, *el estado religioso es absolutamente más perfecto que el sacerdocio secular.* Entre otros motivos, porque el religioso obliga toda su vida y de una manera total a las obras de perfección, al trabajo de la propia santificación, mientras que el sacerdote secular sólo una parte de sus actividades dedica y consagra a las obras de caridad pastoral. La comparación, que es del mismo Santo Tomás, entre una y otra entrega es como de lo universal a lo particular, del *holocausto al sacrificio* (59). El religioso, en efecto, con el ejercicio de su profesión, ofrece a Dios un verdadero *holocausto,* pues que en su donación y entrega a Dios no hay reserva alguna. Estas obras de la vida religiosa, consagradas a la gloria de Dios y a la extensión de su Reino, no son ajenas a la intención y vida apostólica. En la economía del Cuerpo místico de Cristo las oraciones, sacrificios y obras santas de los religiosos tienen una razón especial de reparación y deprecación, una gran eficacia para la salvación de las almas. Piénsese en el holocausto permanente de santas religiosas contemplativas, encerradas en los claustros, ofrecido a Dios por la salvación del mundo, en la labor evangelizadora y efectos para la santificación de las almas de una Santa Teresita de Jesús.

Por otra parte, en el estado religioso se cuenta con medios más abundantes y eficaces para alcanzar la perfección, con mejores proporciones para llegar a la santidad que en el de sacerdote secular. Cierto que la dignidad altísima sacerdotal y el carácter santo de sus funciones entraña obligación más estrecha e invita con más fuerza a la perfección interior. Pero no da los medios para ejecutar santamente estos actos. Los ministerios sacerdotales, el trato asiduo con los misterios y cosas santas o la administración de los sacramentos tienen más bien una virtud santificadora *objetiva* y como *ex opere operato,* que no se comu-

(59) *Summa, II-II,* q. 184, a. 8; cf. A. Peinador, op. cit. p. 89.

nica al alma sino con dependencia de las disposiciones subjetivas. No son precisamente los sacristanes los fieles más fervorosos de la parroquia. Ni es más santo el que tiene mayores obligaciones, sino el que mejor cumple con mayor perfección las obligaciones que recaen sobre él. Santo Tomás ya notaba las dificultades inherentes a vivir con perfección en el ministerio de la cura de almas, a ejercitar dignamente y con la santidad a ellas debida las funciones sacerdotales, por los peligros de la vida del mundo y porque el oficio como tal no evita los peligros ni facilita los medios.

En cambio, dentro de la vida religiosa los medios de perfección son prácticamente más abundantes, seguros, más adaptados subjetivamente, ya que se *eliminan los impedimentos* de la perfecta caridad por los consejos evangélicos, y mediante la observancia regular se aparta el alma de los peligros del mundo. Por algo constituye el estado de perfección, lo que implica que *normalmente* en él se poseerán más medios, será más fácil y seguro santificarse que en cualquier otro estado que no sea de perfección. «*De ley ordinaria han de producirse en él mayores frutos de santidad*» como la experiencia secular lo comprueba (60). Tal es la conclusión última que el P. Peinador deduce de esta doctrina clásica sobre la *santidad sacerdotal y perfección* religiosa, sancionada por la reciente declaración pontificia.

El estado religioso, estado de perfección.—Después de lo dicho, poco más hemos de añadir sobre el estado religioso, como la nueva forma eminente de perfección accesible a una gran masa de cristianos fervientes, que sienten anhelos de mayor perfección. Representa el estado de perfección por excelencia en la Iglesia de Dios, sobre el cual sólo es considerado el estado de perfección adquirida y por comunicar a otros, propio del episcopado.

Sabido es que no se constituye como *estado* de perfección porque suponga ya en sus miembros una vida espiritual perfecta, sino por la obligación tan especial y rigurosa que contraen éstos de tender a la perfección y ejercitarse en ella por los medios más convenientes y aptos, cuales son los consejos evangé-

(60) A. Peinador, op. cit., p. 100.

licos. Constituye «un modo de vivir firme y estable por el cual el hombre se obliga perpetuamente y con alguna solemnidad a ejercitarse en las obras de perfección», como ya en su tiempo lo definía Santo Tomás (II-II, q. 184, a. 4). Los medios y obras de perfección a que dedica el religioso su vida son la práctica de los consejos evangélicos. En ellos no estriba esencialmente la perfección cristiana, sino en el cumplimiento de los preceptos. Pero ellos son el camino e instrumental precioso para esa práctica perfecta de la ley de la caridad y de toda la ley moral, como obras de sobreabundancia y superogación que apartan los obstáculos a la unión con Dios y ayudan eficazmente la práctica perfecta de la caridad. Los consejos se encaminan, como a fin, a los preceptos, y son requisito necesario—la práctica en general de obras de consejo o de supererogación—para la observancia *perfecta* de los preceptos, dirán los autores glosando a Santo Tomás (61).

La estabilidad y perpetuidad de ese estado de perfección se constituye por los votos religiosos que operan al mismo tiempo una *consagración* a Dios de toda esa vida religiosa y obras de perfección. Es preciso basar el estado religioso en un vínculo estable y oficial. Por eso se requieren los votos públicos y profesión religiosa para constituir el estado religioso o, al menos, un compromiso permanente de vida de perfección, basado en votos privados aceptados canónicamente por la Iglesia, puesto que el Pontífice reconoce los Institutos Seculares como estados de perfección (62. Es suficiente dicha aceptación para salvar el *cum aliqua solemnitate* de Santo Tomás. Convenía que la obligación a los ejercicios de perfección, constitutiva del estado religioso, fuera introducida por la virtud más cercana a la caridad, cual es la religión, capaz de ordenar todos los actos humanos al servicio divino. El estado religioso se convierte así en una entrega total y perfecta hecha a Dios y aceptada en su nombre por la Iglesia. Tal es el significado de la profesión religiosa y el alto valor santificador de los votos, que dan a toda la vida

(61) S. THOM., *Quodl.* 4, a. 24; *Joseph a Spiritu Sancto, Curs. Theol. myst.-scholast.*, disp. 15 q. 2 n. 35; Cf. A. PEINADOR, op. cit. p. 35.

(62) Cont. apost. *Provida Mater Ecclesia*, 2 feb. 1947, AAS 39 (1947), p. 114 s.; I. OMAECHEVARRIA, *La perfección en el estado religioso*, cit. p. 265.

religiosa un hondo sentido de espiritualidad apostólica, orientada a la salvación de las almas.

Más que acerca de estos fundamentos esenciales y finalidad de santificación del estado religioso, de que el mismo Pontífice afirma que «*concuerda estrechamente con el mismo fin de la Iglesia,* que no es otro sino el conducir a los hombres a la consecución de la *santidad*», los ataques de recientes tendencias se refieren a la *inadaptabilidad* misma de los Institutos claustrales a la vida contemporánea. Se ha exaltado la libertad, frente a los lazos de los votos religiosos, como norma más propia para fundar la espiritualidad actual, y se tiene como algo anticuado y menos acomodado a la dignidad humana renunciar a la libre decisión y responsabilidad de los propios actos, sujetándose a la voluntad de otros por la obediencia. Por eso se ha ensalzado como forma más excelsa de perfección, no el desnudarse de la libertad por el voto, sino hacer esas mismas obras de perfección libremente, ya que al practicarlas en virtud de los votos pierden la espontaneidad propia de los actos más excelentes de caridad. «Hay quienes ensalzan, dice a este propósito la Alocución Pontificia, como forma excelsa de perfección moral no el desnudarse de la libertad por amor de Cristo, sino el poner límites a esta clase de abnegación. Así, la norma que habría que preferir en la formación del hombre justo y santo sería: «Coartar la libertad sólo lo necesario, aflojar sus riendas todo lo posible». Y no falta quienes sostienen, añade, que la vida religiosa es un refugio para apocados y angustiados que no saben afrontar y superar las luchas de la vida con libre decisión y mediante la gracia de Dios (63).

Estas acusaciones, bien parecidas a algunas de las que ya en su tiempo fueron refutadas por Santo Tomás y San Buenaventura, han sido tenidas en cuenta, como es bien sabido, en el Congreso de religiosos de Roma de 1950, en el que miembros de todas las Ordenes y Congregaciones discutieron el problema de si la acomodación a los tiempos actuales y los anhelos de renovación sentidos por todos exigían una transformación radi-

(63) *Allocutio Delegatis Conventui Generali ex universis religiosis Ordinibus...* 8 dec. 1950, AAS 43 (1951), p. 26 ss. Cf. I. Olazaran, *Características de la espiritualidad contemporánea,* en vol. *Sobre la perfección cristiana,* Salamanca, 1954, p. 209-260; I. Omaechevarria, art. cit. página 271 ss.

cal del estado religioso, de su estructura y forma de vida. De sus discusiones surgió unánime la conclusión: Tales necesidades de adaptación no imponen cambio alguno esencial en las estructuras o finalidades de las distintas Instituciones y formas de vida religiosa. Y es que todas mantienen su eficacia aun en estos tiempos, como es eficaz en el mundo moderno el seguimiento estrecho de Jesucristo, la práctica de los consejos evangélicos y la santidad misma. La renovación se ha de hacer, pero es en lo accidental y conservando todo lo sustancial y el espíritu de los propios fundadores. «Fidelidad, pues, en lo esencial y renovación en lo accidental», tal fué el lema final, proclamado por el P. Larraona, que recogía los anhelos de todos (64).

En la Alocución final, el Sumo Pontífice zanjaba toda vacilación en este aspecto defendiendo la perennidad del estado religioso, que sigue siendo, como alguien dijo, *la incomparable institución establecida por la Iglesia para formar en la perfección* (65). La vida religiosa, replicaba el Papa, no es una fuga del mundo o refugio de apocados, ya que el ingreso y la perseverancia en ella exigen un espíritu grande y un ánimo generoso. Los religiosos y religiosas, además, sin compartir el espíritu del mundo, son operantes en el mundo y verdadero fermento evangélico de él, luchando en primera fila por la salvación de las almas, a la vanguardia de numerosas empresas de inmensa utilidad social, como son obras docentes, de beneficencia, de asistencia a los enfermos y con todas las actividades misionales.

Y en cuanto al dilema libertad-obediencia con renuncia a la propia voluntad, el Papa opone enérgicamente a esa falsa idea de máxima libertad posible, como la más excelsa norma de perfección moral, el consejo evangélico y la antigua regla de la obediencia en todo su vigor. Dios respeta esa iniciativa y libertad que tiene el hombre de servirle escogiendo sus propios caminos. Pero «si la invitación de la voz de Dios le impulsa a alguien con ciertos indicios a la cumbre de la perfección evan-

(64) De las deliberaciones de este Congreso informa con detalle I. IPARAGUIRRE, *Tendencias actuales en torno al estado religioso*, Manresa 23 (1951), p. 41-47. Cf. mayor información en el volumen *Problemi actuali dello Stato Religioso*, Florencia 1950.

(65) GOURAND, *La montée du sacerdoce*, p. 247. Citado por A. PEINADOR, ob. cit. p. 39.

gélica, propóngasele la libre inmolación de la libertad tal como le pide el voto de obediencia». No significará una disminución de su dignidad humana, sino la donación libre a Dios y ofrenda completa de sus más preciados bienes, el holocausto de la propia voluntad en aras del perfecto amor de Dios. Que «los votos religiosos, dice Santo Tomás, tienen por fin la perfección de la caridad». Los religiosos no hubieran escogido medios tan perfectos y exigentes a no ser movidos por un deseo más grande del fin, para mejor observar el precepto de la caridad y tender más hacia la santidad. Es porque han comprendido el *carácter absoluto* del precepto del amor, por lo que ellos han dejado todo y se han consagrado al servicio de Dios (66).

III.—LAS ETAPAS EN EL DESARROLLO DE LA VIDA ESPIRITUAL

Nuestro plan de recorrido por todos los problemas teológicos del desarrollo espiritual no puede cumplirse con igual amplitud porque hemos llenado ya el espacio señalado. Nos limitaremos a ligeras indicaciones sobre los temas más importantes. Tampoco en este primer aspecto, al menos, abundan los temas actuales de discusión.

Ante todo, una verdad fundamental se desprende de todo lo anterior y hemos de subrayarla aquí como paso obligado a lo siguiente: *Que el precepto de la perfección espiritual existe, y es universal, dado a todos los cristianos.* La santidad, como al principio dijimos, no debe ser privilegio de unos pocos, sino que es vocación normal del cristiano y además obligatoria a todos, puesto que es exigencia connatural del germen de la vida de la gracia.

Tan impresionante doctrina, expresamente propuesta por San Agustín y Santo Tomás, se ha hecho ya común en la Teología espiritual reciente y no hay dificultad en admitirla; al contrario, como ya notamos, la idea de una vocación y exigencia universal de perfección de la vida cristiana es nota típica de la espiritualidad actual. Y se ha hecho enseñanza cierta de la

(66) S. Thom., II-II, q. 186, a. 7 ad 1; P. Philipe, O. P., *La portée du voeu d'obéissance*, Vie Spirit. 85 (1952), p. 524.

Iglesia, sobre todo después de las dos Encíclicas de Pío XI, *Studiorum ducem* y *Rerum omnium*, donde se hace constar que es enseñanza de los dos grandes Doctores que más alto la proclamaron, Santo Tomás de Aquino y San Francisco de Sales, y verdadera en sí dicha doctrina, a saber: Que la perfección cristiana es obligatoria y verdadero precepto para todos los redimidos por Cristo (67).

No faltan, sin embargo, discusiones sobre el sentido de este precepto. Sobre todo entre nosotros se han levantado algunas voces contra la recta inteligencia del pensamiento de Santo Tomás y volviendo a la interpretación minimista de Suárez, quien había sostenido que la perfección no cae bajo precepto de la caridad ni como materia ni como fin, sino es puramente de consejo (68). Así también alguien recientemente venía a concluir que Santo Tomás no admite el precepto de la perfección, y que más bien sus principios lo destruyen por una cierta oposición, pues que decir perfección es decir que *no obliga*. Y el citado autor añadía que, al par que Santo Tomás, toda la Teología dogmática no es capaz de establecer la necesidad de la perfección. Ha de venir la Teología mística, sola capaz de fundar esta estricta obligatoriedad por no sé qué artilugios psicológicos (69).

Pero Santo Tomás ha repetido tantas veces y con insistencia tan machacona sus afirmaciones sobre este precepto de la perfección de la caridad, que sus palabras no pueden dejar lugar a

---

(67) Pio XIV Enc. *Studiorum Ducem, an.* 1923. AAS 15 (1923), página 312: «Etenim illa *huic erat certissima doctrina*, amorem Dei nunquam non oportere crescere... Quae ipsa est causa quare sub praeceptum perfectio caritatis cadat tanquam illud quo omnes pro sua quisque conditione niti debent». Enc. *Rerum omnium*. an. 1923, AAS 15 (1923), p. 50: «Quam quidem (sanctitatem), cuius generis esse oporteat... Nec vero quisquam putet ad paucos quosdam lectissimos id pertinere ceterisque in inferiore quodam gradu licere consistere. Tenentur enim hac lege, ut patet, omnino omnes, nullo excepto».

(68) Suarez, *De Statu perfectionis* c. 11 n. 15-16. Es criticado más tarde por Passerini, *De hominum statibus et officiis*, in II-II, q. 184, a. 3, n. 70, 107. Cf. R. Garrigou-Lagrange, *Perfection Chrétienne et contemplation*, I, p. 216 ss En la materia concreta de la vida religiosa véase bien expuesta la doctrina de la obligación de perfección, con verdadero contenido preceptivo, por el P. M. Llamera, *Obligación de la perfección en el estado religioso*, Vida Sobrenatural 54 (1952), p. 332-343, 415-426, 55 (1953), p. 20-26.

(69) Efren de la Madre de Dios, C. D., *Necesidad de la perfección*, en vol. *Sobre la perfección cristiana*, p. 165-205; D. L. Greenstock, *La noción de la perfección cristiana según Santo Tomás*, Cienc. Tom. 77 (1950), p. 493 ss.

duda si han de tomarse en serio. Bastaba para creerlo la aseveración terminante de Pío XI, que así interpreta a Santo Tomás. Pero sus mismas expresiones son a veces claras y lúcidas, y han de tomarse en su sentido obvio. Los textos no faltan ya desde las primeras obras; baste recordar alguno de los últimos y más significativos:

«Non autem dilectio Dei et proximi cadit sub praecepto secundum aliquam mensuram, ita quod id quod est plus sub consilio remaneat. Ut patet ex ipsa forma praecepti, quae perfectionem demonstrat, ut cum dicitur, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*; *totum* enim et *perfectum* idem sunt».

«Perfectio autem divinae dilectionis universaliter cadit sub praecepto, ita quod etiam perfectio patriae non excluditur ab illo praecepto» (70).

El Angélico, en efecto, ha centrado toda la obligación de la perfección, siguiendo a San Agustín, en el precepto de la caridad, ya que élla condensa la esencia de la perfección y constituye el fin de los demás preceptos. Y él, como nadie, ha visto claro el carácter absoluto del precepto del amor de Dios, que en la Sagrada Escritura se impone *sin medida,* y, por lo tanto, todos los grados de perfección de la caridad caen en cierto modo bajo el precepto. Y es que el precepto acerca del fin no conoce medida; se nos manda amar a Dios *totalmente* y con verdaderas exigencias de perfección, ya que todo y perfecto son lo mismo (71). Por lo tanto, en el mandamiento mismo de la caridad, si ha de cumplirse bien, va implicada una exigencia de progreso, una tendencia de superación y no es dado practicarlo hasta un cierto grado, fuera del cual sería de consejo.

---

(70) *Summa,* II-II, q. 184, a. 3; ad 2. *In III Sent.* d. 29, a. 8 q. 2: «Ad perfectionem quae est per intensionem tenetur tendere quamvis non teneatur eam habere. Sed ad perfectionem quae est secundum obiecta non tenetur simpliciter quis neque tendere neque eam habere... Et ratio est quia praemium essentiale, ad quod tendere tenemur, mensuratur secundum intentionem caritatis, non secundum magnitudinem factorum». *Comment. in Hebr. c.* 6 *lect.* 3: «Quantum ad progressum ad perfectionem semper debet niti homo transire ad statum perectum. Duplex est perfectio, una scilicet exterior quae consistit in actibus exterioribus... Et ad hanc non omnes tenentur. Alia est interior, quae consistit in dilectione Dei et proximi... et ad hanc perfectionem non omnes tenentur, sed omnes tenentur ad eam tendere, quia si quis nollet plus diligere Deum non faceret quod exigit caritas». Cf. *Contr. retr. hom. c.* 6; *I Cor.* 13, *lect.* 3.

(71) *II-II,* q. 44, a. 4, 5, 6; q. 186 a. 2 ad 2.

Pero, a la vez, la modalidad de este precepto de la caridad es singular y no es extraño que no sea bien comprendido y que no interpreten bien a Santo Tomás cuantos no le conozcan ni estén habituados al sentido exacto de sus términos. El Angélico, después de haber enunciado cómo todos los grados de perfección de la caridad están incluídos en el precepto, ha podido a renglón seguido añadir: «Sed transgressionem praecepti evadit qui quocumque modo perfectionem divinae dilectionis attingit... Non est transgressor praecepti qui non attingit ad medios perfectionis gradus, dummodo attingat ad infimum» (II-II q. 184, a. 3 ad 2). Y es que la idea de transgresión de un precepto se refiere comunmente en el Santo—y bien claro la objeción respectiva lo da a entender—a quebrantar algo impuesto con obligación grave, que es necesario para salvarse y cuya infracción implica pecado mortal. En su terminología, el precepto divino recae sobre lo sustancial de la ley, sobre actos y materias que son de *necessitate salutis*. Sólo el pecado mortal es *contra legem*. El pecado venial es *praeter legem, praeter praeceptum*, porque no se opone directamente a la ley. Sus textos son claros a este respecto:

«Praecepto divino prohibentur: uno modo *directe*, quod contra praeceptum dicitur. Alio modo *indirecte*, quod praeter praeceptum dicitur, et sic mendacium iocosum... et omnia alia venialia, praecepto divino prohibentur» (72).

Según esto, en el precepto de la perfección, que es el mismo de la caridad, se ha de distinguir la sustancia del mismo y su modalidad accidental. La sustancia es la conservación de caridad en su mínimo grado, que es de *necessitate salutis*, lo cual se cumple cuando el hombre evita todos los pecados graves, que contrarían a la caridad. Aquel que se conserva en gracia ya no es «transgressor praecepti», pues que cumple lo sustancial y se mantiene en la perfección mínima, común a todos los cristianos (73).

Y el que pierde esta caridad mínima con un solo pecado mortal, *nullo modo implet praeceptum*, añade el Angélico

(72) *III Sent.*, d. 38 q. 1, a. 4 ad 5.

(73) *II-II*, q. 184, a. 2: «Talis perfectio potest in hac vita haberi... Uno modo, in quantum ab afectu hominis excluditur omne illud quod caritati contrariatur, sicut est peccatum mortale. Et sine tali perfectione caritas esse non potest. Unde est de necessitate salutis...»

(q. 184 a. 3 ad 2). Tal es el propiamente *transgressor praecepti*, el infractor grave de la ley de la caridad.

Pero sobre esa sustancia está la modalidad accidental, implicada en las expresiones: *nullo modo, quocumque modo*. Si esos no cumplen de ningún modo, luego hay otro modo más completo de cumplirlo. Tal es el *modo de totalidad*, de perfección, implicada en la fórmula del precepto: *diliges ex toto corde*, que se debe reflejar en el esfuerzo de tender a algo más, a obras más perfectas, en una exigencia de superación y progreso.

Y en esta modalidad, creemos, reside propiamente el precepto de la perfección, como distinto del precepto sustancial de caridad. La sustancia se refiere a la caridad mínima, *el modo* a la perfección propia o completiva. Si quisiéramos aquilatar su grado de obligatoriedad por fuerza habremos de decir que no rebasa los límites de la obligación *leve*. Sólo por desprecio y repulsa completa podría hacerse grave, en quienes no se han obligado a ella por otros vínculos especiales, como los votos religiosos.

Además, dicha perfección completiva no se presenta como *materia próxima* del precepto, sino como *fin*. No obliga a la posesión actual de la perfección, sino a poner los medios para conseguirla, a tender a ella y retrasar la llegada al término.

Por ambos conceptos puede decir, pues, Santo Tomás: *non est transgressor praecepti qui non attingit ad medios perfectionis gradus*, el que no hubiera alcanzado la caridad de los proficientes y perfectos. Porque toda infracción será sólo leve y el pecado venial no es *contra praeceptum*, y porque no obliga su actual consecución, sino el tender y dirigirse hacia esa meta. Mas por eso no *queda volatilizado todo el contenido preceptivo* de la ley de perfección. Esta obliga al presente y siempre, mas no a toda la materia, sino a ir poniendo los medios de mayores actos, de obras más perfectas, con que satisfacer el anhelo y aspiración a la perfección.

Todo ello nos lleva a sentar *dos consecuencias*, sin duda no admitidas por todos. Una, que la práctica de ciertas obras de supererogación y de consejo es necesaria para la perfección de la caridad y cae, en general, bajo el precepto de la perfección. Otra, que en el debatido problema de la *naturaleza de las imperfecciones*, la posición de la doctrina tomista claramente va en el sentido de que la verdadera y propia imperfección moral

constituye pecado venial. Ambas afirmaciones se implican y son las que dan contenido propio al precepto de la perfección. Si bien los actos de supererogación, o actos virtuosos en general, como materia de la respectiva virtud son libres y de consejo, pero inciden a su vez bajo el precepto superior y general de la caridad—el precepto mismo de la perfección—que manda alimentarla, activarla y como hornaguearla con el ejercicio de obras buenas e incluso haciendo lo mejor en cada caso. Quien abandona y omite el ejercicio habitual de las obras buenas, de actos de oración, prácticas espirituales y mil actos más que la caridad inspira, la prudencia dicta y la diligencia espiritual y necesidad de resistir a las innúmeras tentaciones, siquiera sean veniales, que acechan al alma, en cada momento imponen, ese tal no ha cumplido el precepto de la perfección o las exigencias del progreso de la caridad; ha cometido verdaderas imperfecciones y faltas morales, aunque la omisión se haya movido en puras obras de consejo y no haya quebrantado ningún otro precepto determinado, aún venial, de virtud. Tal es la única manera de dar contenido al precepto de tender a la perfección en todos los fieles, si no queremos conservarlo como elemento decorativo, y como en vitrina, como deseo puramente platónico o actitud de simple respeto y de no despreciarlo nunca, como vulgarmente se le entiende.

Sabemos que este tema continúa siendo al presente muy debatido; los campos siguen divididos desde que el tomista Passerini combatió la sentencia de Suárez de que todo el ámbito de la perfección y de los grados superiores de la caridad es materia moral no obligada sino simplemente de consejo, y sentó los principios tomistas de la imperfección moral, como pecado leve (74). Pero los sufragios en favor de la corriente tomista son cada vez más numerosos. Mencionemos el más reciente y valioso, proveniente de la novísima corriente que tiende a centrar la fisonomía esencial de la Moral cristiana en ser *Moral de la caridad*, y en consecuencia, una Moral de la perfección de sí.

---

(74) Passerini, *De hominum statibus et officiis*, in II-II, q. 184, a. 3, n. 37 ss., 73-5. Para la bibliografía última de la imperfección, que sería prolijo dar aquí, véase I. Moran, S. J. *El orden moral*. Miscelánea Comillas, t. 1 (1942) p. 133-173, nota 1.ª, que se muestra sin embargo contrario a la tesis de la imperección-pecado.

Más aún que por «la imitación de Cristo», el orden moral sobrenatural se ha de definir por ser *la Moral de la caridad*, ya que Cristo vino a instaurar la ley de la Caridad y la imitación de sí solo viene a encarnar este *ordo amoris*, la ley suprema del amor divino. En la última obra de J. Leclercq se defiende con brillantez esta nueva organización de la moral cristiana en torno al sol de la caridad y siguiendo una órbita de perfeccionamiento espiritual, no confinada a ser un arte preceptivo de evitar graves pecados, reduciendo su horizonte a este minimismo moral. Y se habla, con razón, de anteponer en ella un grupo de «preceptos generales», el primero de los cuales es el precepto general de la caridad, que impone el primer deber de buscar la perfección. Tal precepto invade toda la vida concreta individual, imponiendo actos de todas las virtudes en vistas «al amor de la perfección ilimitada», que no conoce límites de consejo y ante el cual las obras de perfección superogatoria al alcance de cada alma, obligan (75). Todo ello es simplemente una honda expresión de la doctrina tomista sobre el precepto universal de la perfección y su derivación a la imperfección moral.

Los grados de la vida espiritual.—Después de estos grandes principios, la Teología espiritual estudia los diversos grados de la vida espiritual, las etapas del alma en su marcha ascensional hacia la perfección. En este punto no hay discusión alguna sobre el valor objetivo y fundamento real de la división tripartita de la vida espiritual en las tres fases clásicas, porque toda la tradición ha sido unánime en admitirla, sea en la terminología agustiniana, y que ya data de Orígenes, de los tres grados: *principiantes, aprovechados* y *perfectos*, sea en la forma dionisiana de las vías: *purgativa, iluminativa y unitiva*. Las

(75) J. Leclercq, *L'enseignement de la morale chrétienne*, París 1950, p. 237 ss.; G. Gilleman, *Le primat de la Charité en theologie morale*. Louvain, 1952; O. Schilling, *Das Prinzip der Moral*. Theol. Quartalschrift 99 (1938), p. 419-426. En contra de la tesis de Leclercq, R. Carpentier, *Vers une Morale de la charité*, Gregor. 34 (1953), p. 33-35. Pero la caracterización y definición de la Moral teológica como Moral de la caridad ya ha sido hecha antes por I. Ramirez, O. P., *De hominis beatitudine*, I p. 64 ss. quien ha hecho ver que tal es también el sentir y definición de Santo Tomás. Cf. Th. Deman, *Eudemonisme et charité en Theologie morale*, p. 41-57.

demás clasificaciones de las fases de la vida espiritual se tiende a reducirlas a ésta, que es la más teológica y fecunda.

Sabido es cómo el P. Garrigou-Lagrange ha contribuído tanto a popularizar y vulgarizar estos tres grados en su magna obra *Las tres edades de la vida interior* (76). Siguiendo a Santo Tomás, ha mostrado el estrecho paralelismo entre estas tres etapas de la vida espiritual y las tres edades en que se desenvuelve la vida corporal del hombre. Como la infancia, juventud y edad madura en la vida humana muestran diferencias tan acusadas en caracteres morfológicos, fisiológicos y psicológicos, en el dinamismo operativo y en las diversas preocupaciones y actividades de cada una, así también los tres grados de la vida interior o edad de los principiantes, proficientes y perfectos señalan las tres grandes etapas de un mismo camino o marcha ascensional hacia la perfección, tan perfectamente diferenciadas por todas las características de la vida espiritual, la vida de oración, diversos afanes y ejercicios de virtudes, así como grados de éstas. Con razón ha podido el citado P. Garrigou hacer de esa triple gradación el nervio y columna dorsal para estructurar sobre ella toda la doctrina y la vida espiritual, siguiendo la idea de Santo Tomás y en el espíritu de toda la Tradición.

A ese plan unitario de las tres etapas ha podido el eminente teólogo incorporar tanto la doctrina de las purificaciones pasivas de S. Juan de la Cruz—como crisis que marcan la transición de la infancia a la pubertad y de ésta a la edad viril—como las dos grandes fases espirituales de la vida ascética y la vida mística junto con los grados todos de la oración contemplativa. Bien conocida es su doctrina, fundada en San Juan de la Cruz y Santa Teresa, de que la entrada en la vía iluminativa, o de los proficientes, marcaría también el paso de la meditación a la oración infusa, de lo ascético a la vida mística y contemplación con la noche del sentido de San Juan de la Cruz—que señalaría esa transición—y la oración infusa, recogimiento de que habla Santa Teresa. Los demás estados místicos se han de alinear a lo largo de estos dos grados místicos, marcando el paso a la edad perfecta la segunda crisis o noche del espíritu.

---

(76) Traducción esp. de P. L. DE SESMA, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires 1944, 2 vols. Cfr. vol. 1, c. 15, p. 259 ss.

Esta perspectiva unitaria es grandiosa y sólidamente fundada; y si bien no es admitida por cuantos sostienen la doble vía, no ha podido ni puede ser refutada. Las descripciones psicológicas de los místicos mostrarán las infinitas variaciones como pueden darse estos grados y sobre todo las purificaciones pasivas, ya que Dios no somete sus dones a un esquema rígido. Pero tampoco desmienten los hitos fundamentales de esta ordenación teológica de la vida espiritual. A los autores espirituales toca luego describir, como lo ha realizado el benemérito Padre, las características y manifestaciones más propias de las virtudes en cada uno de esos grados, en especial de la vida de oración.

Solamente desde el punto de vista teológico hemos de referirnos a dos puntos: Uno es la poca atención que se presta en esta Teología espiritual a la única vía y proceso fundamental de progreso en la perfección que los antiguos estudiaban. *Es el crecimiento en ella por los actos de caridad más intensos.* Con toda la tradición, Santo Tomás centraba el problema teológico de este desarrollo espiritual sobre la caridad: Si la caridad puede aumentar esencialmente en el alma, y por qué actos. Ya los teólogos modernos han desplazado esta doctrina al estudio de las virtudes infusas en general: Si éstas pueden recibir aumento esencial y de qué modos. Pero la posición de Santo Tomás es más verdadera, ya que no sólo la perfección cristiana, sino toda la vida sobrenatural y la moral teológica se cifran y consisten esencialmente en la caridad.

En virtud de la conexión intrínseca de todos los dones y virtudes infusas con la gracia y caridad, son los actos de este amor de caridad los que determinan directamente el crecimiento de todo el organismo de la vida espiritual.

La posición de la doctrina tomista es conocida: Sólo los actos más intensos determinan un crecimiento efectivo de la caridad y en el exceso de esa mayor intensidad. Los actos más remisos o de intensidad igual a la virtud precedente, si bien merecen aumento de gracia, sólo disponen a él remotamente y lo hacen efectivo a través de sucesivos actos más elevados. Estas afirmaciones de Santo Tomás se imponen por sus fundamentos incontrovertibles de orden filosófico-teológico con mucha más verdad y sano realismo que la tesis de Suárez, de que el

progreso espiritual tiene lugar por todos los actos de caridad y de virtud infusa y por adición valorativa de todos sus grados.

Esta tesis tomista, que había quedado bastante relegada al olvido o era atenuada por los mismos teólogos tomistas, vuelve hoy a ser revalorizada y aceptada por numerosos teólogos de todo prestigio (77). Se impone, pues, su aplicación a la teología espiritual como la única coherente con los principios antes mencionados sobre las exigencias absolutas del amor de Dios, que implican un constante esfuerzo de progreso y superación en la tendencia a la perfección. Es a la vez, esta ley del crecimiento de la caridad por disposiciones actuales más intensas, una condenación radical de una vida remisa y tibia y se halla en plena coherencia con el sentido cristiano que atribuye el premio de la santidad y mayor grado de gloria, no a méritos de antigüedad y de más años en el servicio de Dios, sino a un mayor heroísmo en la virtud bajo el impulso de mayor abundancia de gracias e inspiración creciente del divino Espíritu.

El deseo de la perfección.—El otro aspecto teológico se refiere al deseo de la perfección y naturaleza del mismo. Es bien obvio que un *deseo ardiente* de la perfecta unión con Dios debe ser el principio impulsor de toda la vida espiritual, en aquel que de verdad aspire y tienda hacia la perfección. Pero ¿es lícito y de perfección desear las virtudes perfectas, el amor de Dios perfecto, una oración eminente, los grandes dones divinos que han de conducir el alma hacia la santidad? Se nota sobre ello extrañas preocupaciones y cierta confusión en tratadistas de espiritualidad, derivadas de las teorías semiquietistas sobre el amor puro, y de las opiniones teológicas que no resuelven bien el problema de los motivos de las virtudes teologales. Además, es cierto, existe una corriente moderna dirigida a exaltar la *tendencia extática* del amor, de un amor del todo desinteresado y de pura benevolencia, puesta bajo el nombre del pseudo-Dionisio, Abelardo y San Buenaventura, como forma más per-

(77) Es expuesta y definida con brillantez la tesis por T. *Deman, L'accroissement des vertus dans S. Thomas et l'école thomiste,* Dict. Spirit. I col. 138-166. Recientemetne la acepta plenamente A. Michel, *Vertu,* Dict. Theol. Cath. 15 (1950), col. 277, con otros teólogos anteriores como Billot, Van del Meersch, Neveut, A. d'Ales, Noble y todos los tomistas.

fecta de amor, frente a la *tendencia física,* o del amor concupiscente, que defendería sobre todo Santo Tomás (78).

¿Cómo compaginar tales aspiraciones a la propia perfección, por fuerza interesados y que brotan del amor concupiscente como equivalentes al deseo de la propia bienaventuranza o salvación eterna con las exigencias del amor puro y la perfección de sus motivos?

El semiquietismo de Fenelón enseñaba que, en el estado perfecto del amor puro, el alma renunciaba a todo deseo interesado de la propia perfección y de la propia felicidad o salvación, llegando a prescindir de todo motivo interesado de temor o de esperanza, por ser incompatibles con tal estado de vida contemplativa y absoluta indiferencia (79). Y estos autores encuentran dificultades para coordinar aquellos deseos ardientes de la posesión íntima de Dios y de la propia felicidad eterna, a fuer de deseos egoístas, con la pureza y perfección del amor desinteresado, propio de las almas que aspiran a la santidad. Por eso, ponen diversos distingos y restricciones a tales deseos del propio bien espiritual y creen que, en el estado perfecto, deben ir cediendo tales deseos como imperfectos, para dar paso a un amor divino y de más pura benevolencia, de abnegada entrega a la gloria de Dios, con más plena indiferencia en cuanto a la preocupación del propio aprovechamiento espiritual.

Mas una sólida teología de la caridad debe deshacer ya tales confusiones, siquiera sean accidentales. No basta sólo afirmar contra el semiquietismo de Fenelón que la esperanza, con el deseo concupiscente de la propia bienaventuranza que ella implica, es siempre necesaria en la vida espiritual y que no se atenúa, antes se intensifica con la caridad perfecta. Los textos litúrgicos y los autores espirituales nos hablan de fomentar deseos cada vez más ardientes de la virtud, de los dones divinos, anhelos siempre crecientes de la posesión de Dios y de la gloria

(78) Pueden verse estas preocupaciones en I. DE GUIBERT, *Theologia spiritualis Ascetica et Mystica,* cit. n. 117-124, n. 363-67; I. DE ALDAMA, *De Virtut infusis, sacrae Theologiae Summa,* B. A. C., Madrid 1953, n. 230 ss.; entre la literatura reciente sobre la doble tendencia de «amor extático» y «amor físico» puede verse Z. ALSZEGUI, S. I., *Grundformen der Liebe,* Romae 1946; cf. recensión T. URDANOZ, *Cienc.* Tom. 77 (1950), p. 242-5.

(79) Denzinger, 1327-30; 1333, 1337-8.

celeste, que debe sentir el alma a medida que crece en caridad. Los bienaventurados desean con la máxima intensidad posible la visión y posesión de Dios, aún como bienaventuranza propia, se deleitan con sumo gozo en el Bien divino y en su propia glorificación, y en ellos no cabe la esperanza sino la caridad en perfecto grado de pureza, de donde brotan esos deseos y transportes de suma concupiscencia sobrenatural.

La teología tomista de la caridad abre el motivo de la misma a una perspectiva integral de todos esos deseos del Bien divino y de la propia perfección, en una síntesis superior que se aleja por igual del hedonismo espiritual de Bolgeni y de un pretendido estoicismo del amor puro. Este motivo formal no es el Bien divino como Bondad absoluta, que determinaría un puro amor de benevolencia de Dios sólo, como quería Suárez, sino como Bondad suma, amada ciertamente en y por sí misma, pero *soberanamente abierta* y comunicable sobrenaturalmente a todos los seres racionales, como fundamento de esa amistad y *comunicación* de la vida divina cual es la caridad. Y toda amistad es motivada por el amor y deseo de los bienes queridos en común y para los dos amigos. *Bonitas divina ut Bonum Deo, nobis et proximis,* la Bondad de Dios en sí misma como *Bien común divino,* en cuyo amor y participación comunitaria Dios ha querido asociarnos y, por lo tanto, el deseo para todos nosotros de la comunicación suprema de esa Bondad por la bienaventuranza.

Por eso no puede decirse que el deseo de la bienaventuranza sea privativo de la esperanza ; hay un amor de *concupiscencia amistosa,* por el que el alma desea para sí la posesión de Dios y todos los bienes eternos, que es acto secundario, *pero esencial,* de la caridad. Y no es menester que este amor interesado disminuya para que pueda crecer y hacerse perfecto el amor de caridad más puro ; al contrario, con él se intensificará y se hará más ardiente esta concupiscencia amistosa, porque no hay amor divino, aún el más extático y de más pura benevolencia, que excluya totalmente, no ya en el plano ontológico, pero ni aún psicológico, tal deseo del Bien divino para el sujeto. En el cielo llega a su máxima intensidad y ardor esa concupiscencia amistosa o fruición de Dios como bienaventuranza propia, hecho solo amor casto y totalmente puro por la entera subordinación

al acto principal de quererse a sí y todo su bien para Dios y su gloria.

La teología de la caridad no tiene, pues, por qué poner trabas y limitaciones a los deseos y transportes de los santos de gozar de Dios, unirse a El y poseerle totalmente, ni dejar de fomentar los deseos de perfección y las ansias de los dones divinos, teniéndolos por actos imperfectos. De su imperfección lo ha de purificar la misma caridad en lo que tiene de mercenario, resolviéndolo en el acto principal de benevolencia, en el amor de si por Dios y para su gloria.

Y aún como amor mercenario y simple apetito de la bienaventuranza, debe tener una función básica en el camino de perfección. *La teología de la esperanza*, su explicación y aplicación a la vida cristiana, creemos que ha sido bastante olvidada en la doctrina moderna de la espiritualidad, siendo así que esta virtud es una de las tres fuentes indispensables de la vida teologal del cristiano, y además el resorte e impulsor principal de todo el movimiento y tendencia de la criatura hacia Dios, de todo nuestro caminar de viadores hacia el cielo. La vida teologal de esperanza, de confianza en Dios, es tan esencial al cristianismo como la vida de fe y la vida de amor, como la vida de oración que los alimenta. Estas tres forman la atmósfera espiritual que ha de respirar de continuo el alma. En algunas almas santas esta vida de confianza y abandono ha constituído su fisonomía y el sello propio de su espiritualidad. Tal es la espiritualidad de Santa Teresita y su camino de perfección. Y debemos agradecer al P. Philippon que, con su magnífica obra, una de las más sólidas de Teología espiritual aplicada en los últimos tiempos, ha ilustrado tan hondamente esta vida teologal de confianza y abandono, clave del misticismo de la Santa de Lisieux (80).

IV.—LA CULMINACION DE LA PERFECCION EN LA VIDA MISTICA

La última fase en que culmina todo el pogreso espiritual es, naturalmente, la perfección ya lograda, en el sentido de una

(80) M. PHILIPON, O. P., *Santa Teresa de Lisieux. Un camino enteramente nuevo*. Trad. española, Barcelona 1952.

perfección completiva, eminente, equivalente a la idea de santidad. Sobre ello se ocupan las principales cuestiones de la Teología espiritual, las referentes al problema de la vida mística y la contemplación. Pero al llegar aquí nosotros hemos rebasado el espacio señalado a un trabajo de esta índole y no podemos extender a tan amplio campo nuestro examen, aun cuando fuera succinto. En realidad, también desborda nuestro propio sector, del desarrollo de la vida espiritual. Nos permitimos tan sólo alguna observación, como colofón a lo ya dicho e introducción a todo el problema místico.

La primera, es referente al concepto propio de la perfección cristiana. Hay, en efecto, riesgo de ser entendida como una meta fácil, como una forma de vida espiritual no muy elevada, desde el momento en que ha sido declarada accesible a todos los cristianos en todos los estados y condiciones de vida. Así, en efecto, la entienden prácticamente muchos, y no faltan autores de espiritualidad bien conocidos que defienden esta idea puramente relativa de la perfección espiritual, consistente no en la cima de esa subida al Monte Santo de Dios, sino en una etapa y alto cualquiera en las laderas, en cualquier grado de caridad que Dios hubiera determinado para cada alma (81).

Dicho relativismo no es, sin embargo, idea común. Y muchos reaccionan fuertemente contra él. La perfección propiamente tal, se dice comunmente, requiere un grado eminente de gracia y caridad. Santo Tomás exige para esa perfección verdadera la que se da en el grado de los perfectos, una unión actual muy continua con Dios, que la atención y ocupación principal del alma esté puesta en el ejercicio de amar a Dios y entregarse totalmente a El y, sobre todo, el apartamiento de todos los obstáculos que impiden *ne affectus mentis totaliter dirigatur in Deum* (82). Y esta total purificación de los afectos del alma apenas puede explicarse sin un elevado grado de caridad actual y de virtudes, sin haber sido sometida el alma a las purificaciones místicas. Además, la verdadera perfección cristiana es tenida como equivalente de la *santidad propia,* para la cual se exige la

(81) Crisogono de J. Sacramentado, *Compendio de Ascética y Mística,* cit. Avila 1933, p. 38 ss. *Relaciones entre la perfección cristiana y la mística,* Rev. Esp. 2 (1943), n. 70, p. 2-22.

(82) *II-II,* q. 24, a. 9; 184, a. 2.

heroicidad de virtudes como comprobante fundamental de la santidad cristiana. Ahora bien, la virtud heroica fué ya definida por Santo Tomás, en pos de Aristóteles, como un modo de obrar *sobrehumano*, superior a las fuerzas comunes del hombre (83). Y Benedicto XIV, al trazar, en sus normas para la canonización de los santos, los rasgos de estas virtudes heroicas, no difiere sustancialmente de esa idea de un obrar *sobrehumano*, si no en cuanto a la ejecución de actos aislados de heroicidad que todo cristiano debe estar dispuesto a cumplirlos en momentos y trances difíciles, y son requeridos *in praeparatione animi* para la vida cristiana común, sí al menos como modo de obrar habitual constante, necesario para la perfección cristiana. Este signo propio de la santidad, que es la práctica de las virtudes en grado heroico y sobrenaturalidad manifiesta, con su otro distintivo de la conexión o unión armónica de las virtudes más diversas y en apariencia opuestas, no sólo implica un concepto muy elevado de la perfección, sino además supone que esta perfección sólo es dable alcanzar bajo la acción muy especial del Espíritu Santo y trascendiendo los modos propiamente humanos e imperfectos de obrar, es decir, en la vida mística (84).

Este mismo concepto tomista de la perfección como constituyendo una vida de santidad alta, «siempre difícil», es proclamado comunmente por los autores dentro y fuera de nosotros y desde diversos puntos de vista. Unos describiéndola con elevados rasgos que indican siempre una forma de vida cristiana eminente en todos los estados de espiritualidad. En ello coincidieron los ponentes que, en la primera Semana de Espiritualidad, estudiaron la perfección en los distintos estados de vida cristiana. Merecen destacarse el trabajo de A. López, para quien la misma perfección del seglar es una elevada forma de santidad que se ve frustrada «con cualquier desordenado amor a las criaturas, aún a las que lícitamente podemos amar» y que se condensa en un amor de caridad eminente «vencedor del dolor, del tiempo y hasta de los lazos de esta existencia terrena» (85). Y, sobre todo, B. Jiménez Duque y el P. Omaechevarría,

(83) *I-II*, q. 68 a. 9 ad 1; *VII Ethic.* c. 1 lect. 1.

(84) R. Garrigou-Lagrange, *Pecfection chrétienne et contemplation*. I ed. cit. p. 21; *Las tres edades de la vida espiritual*, cit. I p. 247 ss.

(85) A. Lopez, *Perfección del seglar*, en vol. *Sobre la perfección cristiana*, p. 367-373.

quienes afirmaban acordes que la verdadera perfección sólo se desarrolla en un clima de vida mística, que es un estado y modo de ser «caracterizado por un dominio espléndido de la caridad en toda ella, de la entrega pasiva y de la pasividad activa... de esa vida a la acción del Espíritu Santo» y obtenido sólo «por la desbordante actuación de los dones que son los que ponen a la caridad en esa alta tensión ardiente» y por una vida de oración correspondiente que será «contemplativa, iluminada y sapiencial» (86). La única perfección eminente a que tiende el estado religioso, añade el P. Omaechevarría, es «la divina contemplación y vida mística» (87).

Otros, en fin, como A. Stolz y el P. A. Ortega, llegan a este mismo resultado desde la ontología de la gracia, es decir, desde una justa valoración ontológica de la vida de la gracia en el alma, según la cual la perfección cristiana, como término de la plena expansión de esta vida de la gracia, o «hábito de la santidad», implica no una unión cualquiera con Dios o unión de conformación, siquiera sea íntima e inmediata, sino que entraña *verdadera transformación*, en que la vida espiritual ha de trascender los modos humanos de obrar y ha de sustraer la acción a la norma exclusiva de la razón, poniéndola bajo la influencia inmediata del Espíritu Santo, el cual conduce al alma, bajo el régimen prevalente de los dones, en caridad perfecta, a la experiencia mística suprarracional de la verdad divina (88).

Por eso, concluye con justeza el P. A. Ortega, tal idea auténtica de la vida cristiana perfecta, divinamente transformada, no ha de entenderse como *una exaltación de lo humano*, de todos los valores y cualidades naturales, como algunos, pronunciándose por un desmesurado «humanismo cristiano» y escudándose en el principio: *gratia non destruit sed perficit naturam*, pretenden entender. Que la misión de la gracia, mucho menos en su estado de plena expansión en la santidad, no es perfeccionar así humanamente la naturaleza. En innumerables aspectos la naturaleza caída no sólo no ayuda sino se opone a la gracia, por sus tendencias desviadas, por el mal uso que se hace de

(86) B. Jimenez Duque, *Perfección y contemplación*, ibid. p. 154 ss.
(87) Y. Omaechevarria, *Perfección del estado religioso*, ibid. p. 267-70.
(88) A. Stolz, *Teología de la mística*, trad. española, Madrid 1951, p. 230-49, 256 ss. A. Ortega, *Ontología de la perfección cristiana*, en vol. *Sobre la perfección cristiana*, p. 35 ss.

estos mismos valores naturales, salud belleza, riquezas, talentos.

Bajo este aspecto, lo sobrenatural no respeta sino que destruye, niega mucho de lo natural. «El que ama su vida la perderá y el que odia su alma la salvará» (Jn. 12, 25). La gracia, es cierto, preserva y guarda la naturaleza en lo que hay en ella de recto y virtuosamente perfeccionable. «No permite que el hombre se deshumanice; mucho menos que se inhumanice». Pero no viene a humanizar al hombre, sino a elevarlo y purificarlo. «Los valores humanos quedan, sin duda, a través de esta purificación, vigorizados y potenciados; pero esto es secundario». Más bien quedan transformados y trascendidos. «Entonces no será exacto hablar de un humanismo cristiano-sobrenatural, sino de un sobrehumanismo. Los valores humanos no ganan nada con que se reclame su vigencia humana, cuando Dios ha querido que tengan una vigencia sobrenatural», dice con sobrada razón el citado P. Ortega (89).

* * *

Esto ya nos sitúa en el punto culminante de la Teología espiritual: la comparación entre la perfección, vida mística y contemplación. Decíamos que desbordaba nuestro plan trazar la síntesis de éste que es el problema místico y que con el conjunto de cuestiones que suscita forma el tema central de toda la Teología espiritual. Tan sólo queremos terminar con una simple indicación sobre el estado de la cuestión en estos últimos años.

No se ha llegado aún, es verdad, a la unanimidad deseada, y las diferencias importantes entre las escuelas en la explicación teológica de todo el misticismo son bien conocidas. Pero se han hecho, evidentemente, grandes progresos. Ante todo, en la tendencia general que domina el movimiento espiritual contemporáneo, que es tendencia marcada hacia el *misticismo*. Alguien ha opuesto la fisonomía espiritual del siglo XIX, como siglo del «ascetismo», del «moralismo ascético» dominado por el afán de métodos, del mecanismo y de la técnica espiritual, a la nueva

(89) *Ontología de la perfección cristiana*, cit. p. 40 ss.

corriente del siglo XX, siglo místico y espiritualista (90). La oposición, entendida en sentito total, es falsa y exagerada porque «la ascética es inmortal en una espiritualidad para los hijos de Adán» y no se opone necesariamente a la mística. Lo cierto es que el empuje es cada vez mayor no sólo hacia el florecimiento de los estudios místicos, sino también hacia el misticismo como vida, manifestado en el interés siempre creciente y revalorización de lo místico, en las ansias de una mayor interioridad y vida de oración, suprimidas las barreras de una espiritualidad tímida y las trabas del excesivo ascetismo metódico, que antes detenía las almas en sus generosas aspiraciones a la más alta unión con Dios en la contemplación y vida mística. En tal sentido puede muy bien considerarse el «misticismo» como nota peculiar de la espiritualidad de estos tiempos (91).

Mayores son los progresos que se han realizado en la investigación histórica de las doctrinas místicas. Por los últimos trabajos de síntesis informativa, en especial por el voluminoso artículo «*Contemplation*» del Diccionario de Espiritualidad recientemente (1950-1952) publicado y obra en colaboración de numerosos y representativos autores, puede apreciarse el enorme esclarecimiento llevado a cabo de todas las corrientes doctrinales y escuelas místicas, a lo largo de toda la historia y vida de la Iglesia. Ello ha servido para poner más de relieve la posición firme de las enseñanzas místicas de los dos grandes doctores de la Escolástica y del llamado «misticismo occidental», Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura, y cómo sus principios teológicos sobre la única contemplación sobrenatural, que es la contemplación infusa, sobre la naturaleza y principios de esta contemplación y en especial sobre la función esencial de los dones del Espíritu Santo en ella, con todas las consecuencias doctrinales que implica, «pertenecen al bien común de las diversas escuelas» y han alimentado las doctrinas místicas hasta el fin de la Edad Media (92).

---

(90) E. Masure, *Les tendances de spiritualité contemparaine*, Documentos n. 13-14, cit. p. 129.

(91) J. Olazaran, *Características de la espiritualidad contemporánea*, en vol. *Sobre la perfección cristiana*, p. 245.

(92) P. Philippe, *La contemplation au XIII siècle*, Dict. Spirit. II col. 1966-88; F. Vandenbroucke, *Contemplation au XIV s.*, ibid. col. 1988-2013; K. Boeckl, *Die sieben Gaben des hl. Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des 13 und 14 Jahrhunderts*, Frib. i. Br. 1931.

Allí mismo nos informa también el P. Olphe-Galliard, siguiendo a S. de Ros, cómo Santa Teresa de Jesús, iniciada en la alta contemplación por los autores franciscanos F. de Osuna y Bernardino de Laredo, ha recibido las influencias inmediatas de la teología mística bonaventuriana y trasmitido así el fondo común de la doctrina tradicional a la mística española, puesto que en el mismo San Juan de la Cruz, añade el citado autor, si bien «su teología es nutrida por la experiencia personal, tanto como por las lecturas, constituye sin embargo una aplicación concreta de los datos tradicionales» en la valoración decisiva de la función de la «fe ilustradísima» y la caridad para explicar la contemplación y la unión con Dios, y en que, si bien no desarrolla la teoría de los dones, «la supone, no obstante, para explicar cómo la fe común se transforma en contemplativa» (93).

El mencionado trabajo del Diccionario de Espiritualidad se termina con una serie de síntesis doctrinales representativas de los varios puntos de vista de las escuelas actuales sobre la contemplación y a la vez sobre todas las cuestiones principales de la Teología mística. El panorama es realmente alentador por el acercamiento doctrinal a que se ha llegado y el camino hacia la unidad que resueltamente se ha emprendido. Desde un amplio sector del clero secular el abate Saudreau, ya difunto—al cual bien puede sustituir entre nosotros B. Jiménez Duque—y desde la escuela dominicana el P. Garrigou-Lagrange, han vuelto a reafirmar las posiciones de su sistema doctrinal místico, bien conocido, que con toda razón sostienen, que refleja la doctrina tomista y de toda la tradición antigua y de la mística clásica, con San Buenaventura, San Juan de la Cruz, Suárez y San Francisco de Sales: La contemplación infusa como la única contemplación sobrenatural, digna de tal nombre; su unión inseparable, en una u otra forma, con la verdadera santidad cristiana, que es la vida unitiva de los perfectos—*contemplatio sive via unitiva*, que decía Suárez—; la función esencial que desempeñan en ella no sólo los actos de fe y de caridad en su estado perfecto al que ha llevado la actuación de los dones, sino los actos de los dones del Espíritu Santo, como principios

(93) M. Olphe-Galliard, *Contemplation au XVI s.*, ibid. col. 3013-2036.

inmediatos de la contemplación e impulsores de la perfección de las virtudes, los que a la vez determinan el modo sobrehumano y el carácter de pasividad, de experiencia sobrenatural, de la oración infusa y unión amorosa con Dios y, por lo tanto, constituyen el estado místico.

La necesidad de esta vida mística y purificación infusa para la perfección cristiana eminente, y cómo, por fin, esta vida mística y por fuerza contemplativa, constituye el término normal, aunque eminente y extraordinario de hecho del desarrollo de la gracia, al cual todos los cristianos, en grado más próximo o remoto, están llamados, como se da el llamamiento universal al goce perfecto de la vida divina en el cielo, que es vida esencialmente mística y culminación de todo misticismo (94). De estas netas posiciones tomistas no difiere sustancialmente la escuela carmelitana actual más autorizada, la del grupo representado por el P. Gabriel de Santa María Magdalena. La síntesis doctrinal que dicho autor ofrece, como interpretación de la mística clásica de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, es en sustancia idéntica a la tomista, y las atenuaciones accidentales que introduce sólo se dirigen a englobar en la misma corriente general los tratadistas místicos del siglo XVII y su teoría de la contemplación adquirida como disposición a la infusa (95).

No menos fiel e identificada con la trayectoria tomista se encuentra la espiritualidad benedictina, tan destacada en los últimos tiempos, en que casi todos sus autores defienden los principios tradicionales de la contemplación y unión mística, o al menos los suponen y se encuentran en su misma línea, no faltando defensores acérrimos del misticismo clásico, como Stolz, P. Butler, A. Mayer, etc. (96).

Pero, sin duda, la nota más destacada la ofrece la síntesis de la doctrina mística franciscana, brillantemente expuesta por E. Longpré; con gran ardor y vigorosa defensa se adhiere íntegramente dicho autor a las posiciones tomistas en favor de

(94) R. Garrigou-Lagrange, *Contemplation dans l'école dominicaine*, ibid. col. 2067-2075; A. Saudreau, *Contemplation selon Mgr. Saudreau*, ibid. col. 2159-71.

(95) G. de S. Marie-Magdaleine, *Contemplation dans l'école du Carmel thérésien*, ibid. col. 2058-67.

(96) G. Frenaud, *Contemplation dans l'école benedictine*, col. 2119-2138.

la mística del llamamiento universal a la misma o la contemplación cristiana ofrecida a todos, de la conexión necesaria entre contemplación infusa y vida mística, de un lado, y entre ellas y la perfección cristiana, de la naturaleza, en fin, de esta contemplación infusa, fruto de las virtudes teologales y de los dones, como principios inmediatos de experiencia mística. El autor asegura que tal es exactamente el sistema doctrinal de San Buenaventura y de toda la tradición mística franciscana, antigua y moderna, excepto algunos autores del siglo XVII que sufrieron el influjo de la teoría de la contemplación adquirida, y rechaza vigorosamente toda atenuación a esta perspectiva universalista de la contemplación y mística bonaventurianas, insistiendo en que se debe liberar la doctrina del Doctor Seráfico de todo elemento extraño, como el que los dones obren al modo humano y al modo sobrehumano, o cualquiera otra dualidad, siquiera sea empírica, en las vías de la perfección cristiana y de la contemplación, que es siempre de carácter infuso o pasivo. Téngase en cuenta, para destacar la importancia de esta posición de la escuela franciscana, que San Buenaventura ha sido el doctor de la contemplación, que ha alimentado las doctrinas místicas hasta la última Edad Media y por ella ha influído en Santa Teresa y San Juan de la Cruz (97).

Y encontramos sólo diferencia sustancial respecto de esos principios místicos tradicionales en la síntesis doctrinal de la escuela sulpiciana, que en realidad es la de su representante y expositor P. Pourrat, el cual desarrolla una dura defensa de la contemplación adquirida, del carácter extraordinario de la contemplación y vida mística, de la dualidad específica de las vías hacia la perfección cristiana y de la Ascética y Mística, impugnando acremente el movimiento actual en favor del misticismo y la arrolladora verdad del llamamiento universal de las almas a la vida mística y contemplación (98).

Las otras dos síntesis que sustancialmente difieren de la tomista son, en parte, la del grupo de Waffelaert y muy especialmente la síntesis de la escuela ignaciana. A pesar de las atenuaciones y de un cierto eclecticismo en que se mueve ésta,

(97) E. LONGPRE, *Contemplation dans l'école franciscaine*, ibid. col. 2080-2102.

(98) P. POURRAT, *Contemplation dans l'école sul icienne*, ibid. col.

a nadie se le oculta la sustancial divergencia entre ella y la explicación tradicional respecto a todos sus puntos básicos. Pero, como afirma su relator, P. Olphe-Galliard, «el término escuela ignaciana no significa una doctrina oficial y rígida, sino una elaboración que conserva en muchos aspectos el carácter personal de aquellos que se han aplicado a ello» (99).

Estos son, principalmente, los de la corriente de explicación teológica del P. de Guibert, pues nadie ignora cómo eminentes autores de la Compañía de Jesús defienden las posiciones tradicionales en favor del misticismo como término normal de santidad y del llamamiento universal a la vida mística, y que la espiritualidad jesuítica, tal como aparece en su santo Fundador y en su gran teólogo Suárez, se halla plenamente abierta, como expuso recientemente el P. Nicolau, a las perspectivas universales de los dones místicos y de la perfecta contemplación (100).

Si tal «encuesta» por el mundo de la Teología espiritual, llevada a cabo con reconocida competencia e imparcialidad por el Diccionario de Espiritualidad, responde con verdad a todos los sectores y grupos católicos de opinión, bien podemos felicitarnos de esa convergencia cada vez más pronunciada y arrolladora hacia la solución tomista y tradicional de los hechos místicos, que abre las puertas de la contemplación mística y de la más alta santidad a todos los redimidos por Cristo, a todos los cristianos bien dispuestos, solución muy en consonancia con las aspiraciones de muchas almas del mundo actual, ansiosas de una vida espiritual más íntima, de adentrarse en el conocimiento y goce de los secretos interiores de la vida divina y de las comunicaciones inefables de la Bondad sin límites de Dios, dispuestos a darse plenamente a todas las almas en gracia.

Fr. Teofilo Urdanoz, O. P.

---

(99) M. Olphe-Galliard, *Contemplation dans l'école ignatienne*, ibid. col. 2102-2119; J. Mahieu, *Contemplation selon la théorie de Mgr. Waffelaert*, ibid. col. 2138-43.

(100) M. Nicolau, *Notas de la espiritualidad jesuítica*, Manresa, 85 1(953), p. 259-288.

La potestad de régimen y los seglares en la Iglesia (*)

1.—Tengo que comenzar manifestando la honda satisfacción que experimento al poder intervenir una vez más, y digo esto aunque hayan sido pocas las ocasiones que hasta la fecha se me presentaron, en un acto organizado en favor de la asociación eclesiástica que, aunque algunos se empeñan en decir lo contrario, amo de todo corazón.

A vosotros, miembros activos de la Acción Católica, toca principalmente, asesorados y guiados por el Consiliario, representante de la autoridad eclesiástica, resolver los problemas *prácticos* que suscite la constitución y actividad de esta organización en la que la causa material y eficiente son los laicos.

Pero es que la nueva organización del apostolado seglar, fundada por los Pontífices y sostenida en cada Diócesis por los sacerdotes que el Obispo puso al frente de ella, plantea también, en la esfera *doctrinal*, cuestiones nuevas a veces, y otras resucita problemas que en el orden de los principios fueron discutidos y resueltos en tiempos pasados con distintos fines concretos, pero que hoy requieren una consideración nueva, como corresponde a los matices especiales que la cuestión ahora presenta.

En este orden doctrinal todos pueden tomar parte, sean o no miembros integrantes de la asociación, con la condición exclusiva de que, siguiendo las enseñanzas de la Iglesia, posean un

(*) Reproducimos en estas páginas la conferencia pronunciada por el autor, el día 26 de abril de este mismo año, en la Casa de Acción Católica de Santander.—N. de la R.

caudal de conocimientos doctrinales de orden teológico y canónico que garantice el éxito de sus lucubraciones.

Si en cuestiones de tipo práctico, o en problemas de actualidad religiosa, el mejor criterio de selección de colaboradores no pende necesariamente de la preparación doctrinal de los mismos, tratándose de buscar orientaciones en el ámbito de los principios especulativos de orden teológico y jurídico, es natural que se deba recurrir a quienes, por vocación personal o encomienda de la Iglesia, consagran su vida al estudio de las ciencias sagradas, cuyas verdades deben siempre exponer con claridad y defender con entereza, agraden o disgusten por ello a los profanos en la materia.

Esa es, sin duda, la razón de que en el *cuarto ciclo* de este «programa», organizado por los Hombres de Acción Católica de Santander, se hayan confiado los problemas doctrinales que suscita el apostolado seglar, a eclesiásticos consagrados a los estudios teológicos y canónicos (1).

2.—Otra observación quiero haceros antes de entrar en la explicación de la materia que me ha sido encomendada, y que fué la primera reflexión que me hice cuando recibí el programa de este Curso.

Atendiendo al público a quien se destina y a los distintos ciclos de que consta, creo no ser demasiado pesimista si digo que las conferencias sobre la *doctrina y problemas del apostolado seglar* no pueden despertar tanto interés entre la concurrencia como las restantes de los demás ciclos, y ello por razones que no necesito exponer. Más aún: juzgo que de las ponencias integrantes de este *cuarto ciclo* es la última, a mí encomendada, la que, por tener pocas proyecciones prácticas y entrar más de lleno en el ámbito de la competencia eclesiástica, inquietará menos a los seglares a quienes me dirijo.

No obstante, recordando las advertencias que Su Santidad Pío XII hizo a los jerarcas eclesiásticos, congregados en Roma,

(1) El programa comprende *cuatro ciclos*, y el último está consagrado al estudio de la *doctrina y problemas que plantea el apostolado seglar*, con los siguientes títulos y sus correspondientes autores: *Los fieles y el sacerdocio*, R. P. Bernardo Monsegú, C. P.—*Los seglares y el apostolado*, M. I. Sr. D. Joaquín M.ª Sáiz.—*Los fieles ante la potestad de magisterio*, R. P. Joaquín Salaverri, S. J.—*La potestad de régimen y los seglares en la Iglesia*, R. P. Arturo Alonso Lobo, O. P.

hace medio año, con motivo de la institución de la fiesta litúrgica de la realeza de María (2), creo que no carecen de toda actualidad. Pedía el Romano Pontífice se expusiese a los fieles la recta doctrina sobre la potestad gubernativa que Cristo comunicó a su Iglesia y exhortaba a éstos a obedecer sumisamente a la disciplina y régimen establecidos por quienes fueron puestos por le Divino Maestro al frente de la comunidad religiosa que todos formamos; sólo así podrían evitarse los peligros que en algunas naciones se ciernen sobre la vida cristiana de los fieles y que tienen su origen en un falso concepto de la posición que a los laicos corresponde dentro del cuerpo social en el que viven.

3.—Hechas estas declaraciones, pasemos a exponer el tema encerrado bajo el título que sigue: «La Potestad de régimen y los seglares en la Iglesia».

Para proceder en forma accesible a todos los presentes, juzgo oportuno iniciar mi trabajo explicando los términos de que consta el epígrafe con que el programa anuncia la conferencia. Nada lograríamos si careciésemos de un concepto preciso, aunque sea muy breve ,de lo que es la *potestad de régimen* en la Iglesia, y de lo que se entiende por *seglares* en el lenguaje teológico-canónico. Así, pues, digamos algo respecto de ambos términos de la comparación.

I.—LA POTESTAD DE «REGIMEN»

1.—El nombre de «rey» compete a la persona que posee el derecho y la obligación de reinar, gobernar o regir un pueblo (3); y la acción de «regir» tiene por objeto conducir a las personas gobernadas a un fin determinado (4).

Según esto, a cuantas personas hayan recibido de Dios o de los hombres el mandato de llevar a otros hacia un fin concreto, es preciso reconocerles una potestad de régimen o gobierno respecto de los que a su vez tienen que dejarse llevar hacia él, y que por eso mismo entraron ya en la categoría de súbditos suyos.

(2) Cfr. AAS, vol. XLVI (1954), pp. 666-677.

(3) «Ad omnes reges pertinet gubernatio, et ab gubernationis regimine regis nomen accipitur»; Sto. Tomas, *De Reg. Princ.*, L. 1, cap. 13.

(4) «Est tamen praeconsiderandum, quod gubernare est id quod gubernatur convenienter ad debitum finem perducere»; *id. ibid.*, cap. 14.

2.—Al fundar Jesús su Iglesia en forma de sociedad visible, constituyó en ella una jerarquía dotada de las potestades que la naturaleza de la misma exige: La de *santificar, enseñar* y *gobernar* a los miembros que la competen; dichas atribuciones recibieron en el lenguaje técnico los nombres de potestad de *orden,* de *magisterio* y de *gobierno* (5). Estas mismas prerrogativas, si la competente autoridad eclesiástica lo juzga oportuno, y en la medida que ella determine, pueden trasmitirse a las sociedades menores que la Iglesia quiera crear en su seno para mejor lograr el fin de la misma sociedad religiosa universal y el bien de los individuos que la integran (6).

3.—Dijimos que Cristo confirió a su Iglesia la potestad de orden, magisterio y régimen; pero es preciso advertir, para evitar posibles confusiones, que no las comunicó al cuerpo social como tal, sino que El mismo determinó las personas en las que debían residir por derecho propio; éstas son el Papa y los Obispos a él obedientes (7). Ambas clases de jerarcas pueden conceder participaciones de sus poderes divinos, claro está que cada uno dentro de la esfera de su competencia, evidentemente diversa en uno y otros, a aquellas personas que juzguen conveniente y en la amplitud que la prudencia gubernativa les aconseje.

De *derecho,* insistimos, esas autoridades establecidas por Dios y puestas al frente de la comunidad cristiana, gozan de la

---

(5) No están conformes los autores de derecho y de eclesiología cuando explican algunos problemas relacionados con esta cuestión. Mientras que algunos diferencian específicamente estas tres potestades, otros las reducen a dos, subdividiendo la de *jurisdicción* en potestad de *régimen* y potestad de *magisterio.* En nuestros días discuten más ampliamente la tesis el P. SALAVERRI por un lado (cf. *Sacrae Theologiae Summa,* I: *Ecclesia Christi,* lib. III, cap. IV, n. 1.304 ss.), y el P. ZAPELENA por el contrario (cf. *De Ecclesia Christi,* P. II, thesis XVI, sch. p. 151 ss.). Nosotros también nos hemos hecho cargo de la discusión en nuestra reciente obra *Laicología y Acción Católica,* P. I, cap. V, n. 57, p. 126 ss.

(6) Esta interna organización de la Iglesia tiene un paralelismo muy grande en la sociedad humana temporal. Dios, como autor de la naturaleza, ha confiado a los hombres elegidos para gobernar las distintas sociedades civiles la potestad que éstas reclaman y que, atendida su finalidad humana o temporal, se reduce exclusivamente a la función de gobierno en su más amplia acepción. Dentro de las concreciones civiles en las que se desenvuelve la vida de los hombres, pueden asimismo ser creados otros organismos inferiores que deberán recibir de la respectiva sociedad superior la parte de la potestad de régimen que requiera su naturaleza y la finalidad particular que se les asigne.

(7) Cfr. MAT. 16, 18 ss.; 28, 18 ss. *Conc. Vatic.,* sess. IV, cap. 4 (Denz. 1839). C. J. C., cc. 218; 329.

libertad suficiente para otorgar a algunos de los bautizados una u otra de las tres facultades indistintamente, o las tres a la vez en mayor o menor grado. De *hecho* conocemos también a muchos presbíteros que sólo tienen la potestad de orden, y a bastantes más que recibieron la potestad de jurisdicción, con una amplitud más o menos extensa; e incluso la historia de la Iglesia nos ofrece ejemplos y la disciplina canónica actual los renueva, según los cuales hay personas que sin pertenecer al clericato fueron admitidas, y lo siguen siendo, al ejercicio de ciertas funciones de gobierno (8).

Aunque superficial, nos basta por el momento este anticipado concepto de la potestad de régimen en la Iglesia, porque nos facilitará la comprensión de cuanto más adelante pensamos discutir.

Pasemos ahora a descifrar el contenido de la palabra *seglar*, que es el segundo concepto que entra en juego en la tesis que debemos explicar.

II.—SIGNIFICADO DE LA PALABRA «SEGLAR»

1.—Por voluntad divina, la Iglesia fué constituída en forma de sociedad *desigual*; estaría integrada por dos grupos bien diferenciados de personas: los *clérigos* y los *laicos* (can. 107). ¿Qué significan estas dos palabras? Digámoslo brevemente.

a) De la palabra griega Κληρὸς (que significa «suerte», «herencia») nació la latina *clerus*, y la española clérigo, con idéntica significación, para designar a aquellas personas que Dios escogió de entre la comunidad cristiana y constituyó en *herencia suya*: los clérigos, pues, son los hombres que pasaron a ser ministros de Dios, en representación de Cristo, y servidores de las almas. La constitución de estos ministros de Cristo se inicia por la recepción de la tonsura (can. 108, & 1), rito sagrado por el que de entre los bautizados se eligen algunos para misiones más altas, que desde entonces comienzan a llamarse clérigos,

(8) Esto que ocurre en la Iglesia puede ilustrarse con lo que acaece en la sociedad civil, en la que también existe una gradación mayor o menor de las actividades gubernativas, en atención al puesto más alto o más bajo que ocupan las personas engarzadas en la escala jerárquica laical.

y que pueden alcanzar la meta más alta por la consagración episcopal.

b) Es también la lengua griega quien nos facilita la explicación de la palabra laico. En griego existe el vocablo λαος, que en latín se traduce por el adjetivo *laicus*, y en español se convierte en laico; en todos los casos significa *popular, perteneciente al pueblo*.

Para los cristianos, los hombres que no tienen fe se llaman «infieles» o gentiles; los que se preparan ya próximamente para recibir el bautismo, se denominan «catecúmenos». Pero cuando las aguas regeneradoras santifican sus almas al lavar sus cuerpos, los que antes carecían de existencia en la Iglesia, comienzan a ser personas (can. 87) y quedan agregados al «*pueblo*» cristiano. Por eso San Pedro, dirigiéndose a ellos, declara: «Vosotros, que antes no érais tan siquiera *pueblo*, ahora sois el *pueblo* de Dios» (I Ptr., 2, 10).

2.—La consideración que acabamos de hacer sobre esta segunda categoría del elemento material de la Iglesia es, sin duda, de gran importancia, porque constituye el elemento *positivo* en ella: *laico* es el ser humano que ha recibido el bautismo. Pero nos interesa también señalar el aspecto *negativo* que entra en el concepto del sujeto laico, o sea, que el simple bautizado queda excluído de cualquiera de los grados de la jerarquía eclesiástica que se reservan para los clérigos.

3.—Lo que en griego y latín, e incluso en otras lenguas de origen latino, se encierra bajo la palabra «laico» nosotros muy frecuentemente lo significamos con una denominación etimológicamente diferente, pero que en realidad traduce el mismo contenido. Solemos, en efecto, emplear el término «*seglar*» en el lenguaje corriente y no el de «*laico*», para evitar el sentido peyorativo de irreligioso o ateo que a este último adjetivo se ha dado. Pero técnicamente, y cuando se habla o escribe en un plano doctrinal, es mejor emplear, y de hecho ya ocurre felizmente entre nosotros y sin peligro de malas interpretaciones, la palabra «*laico*» en vez de «*seglar*». Sirva esta declaración para explicar y justificar mis expresiones futuras, en las que ambas distintas denominaciones significarán la misma cosa, aún cuando el programa de este ciclo de conferencias prefiera la palabra «seglar», por razones prácticas fáciles de comprender.

Esclarecido ya el significado de los términos principales de que consta el título oficial de la conferencia, pasamos ahora a plantear los interrogantes que más interesan: *¿Pueden los seglares tomar parte en la potestad de régimen que Cristo confió a su Iglesia?* Y, en caso afirmativo, *¿cabe sostener que los laicos son sujetos aptos para recibir la potestad sagrada de jurisdicción?* Cualquiera que sea la respuesta, de nuevo preguntaremos: *¿Cuál debe ser la actitud de los cristianos ante las personas que tienen dichas facultades y que las ejercen en el gobierno ordinario de las comunidades o asociaciones a ellos encomendadas?*

III.—¿GOZAN LOS LAICOS DE LA POTESTAD DE REGIMEN?

Antes de adentrarnos en la cuestión necesitamos advertir que nuestro estudio se ciñe a la parte que puede corresponder a los seglares en la potestad de régimen dentro de la sociedad espiritual fundada por Jesucristo y, consiguientemente, que prescindimos en absoluto de la autoridad que les compete en la sociedad temporal, en la que es manifiesto que tienen mucho que ver.

Parece que la respuesta debe ser afirmativa:

A) Porque *históricamente* consta, según testimonio fidedigno de la tradición escrita, la intervención de los seglares en muchos asuntos que decían orden al gobierno de la Iglesia. Vamos a destacar algunos (9).

1.—Aunque hoy día esté reservado a los superiores eclesiásticos mayores la designación y el nombramiento de las personas que han de regentar ciertos cargos eclesiásticos (10), sin embargo

(9) El lector que desee conocer al detalle gran parte de los documentos y usos de la Iglesia antigua en esta materia puede consultar provechosamente el artículo del P. CONGAR, *La participación de los laicos en el gobierno de la Iglesia,* publicado en la «Revista de Estudios Políticos», vol. XXXIX (1951), p. 27 ss.

(10) Los comentaristas salmantinos del *Código de Derecho Canónico* al explicar el can. 152, escriben lo siguiente: «Está reservada al *Romano Pontífice* la erección y provisión de los oficios mayores (c. 1414, § 1; 1431) y por derecho *extraordinario* (prevención, concurso, devolución, reserva) provee también algunos menores. Sobre los *Cardenales,* véanse los cánones 240, § § 1, 2; 1432, § 1. Al *Ordinario del lugar* le corresponde, si otra cosa no se aprueba, la provisión de los oficios menores dentro de su territorio. En cuanto al *Vicario Capitular,* véanse los cánones 455, § 2; 1432. El *Vicario General* no puede proveer sin mandato especial; pero no es necesario que se le conceda para cada uno de los casos».

no ocurrió de la misma forma en el comienzo de la Iglesia, ni durante bastantes siglos de su existencia.

En los Hechos de los Apóstoles (Hech. 6, 2-6) se destaca ya la parte que tuvieron los laicos en el nombramiento de los candidatos a las órdenes sagradas, aún cuando hayan éstas sido después conferidas únicamente por los Apóstoles.

Los inmediatos sucesores de los Apóstoles y los demás Santos Padres, con mayor o menor insistencia, prosiguieron admitiendo al pueblo cristiano en el nombramiento de sus Obispos, pidiéndoles el consentimiento antes de proceder a su consagración y de conferirles el gobierno de la comunidad.

Se suprimió esta intervención popular cuando la ingerencia de dicho sufragio, o de la persona que gobernaba la sociedad civil, llegó a influir demasiado eficazmente en la ordenación o consagración de personas indignas para el régimen del pueblo cristiano y para la santificación de las almas.

2.—También los seglares, sobre todo si eran nobles y cultos, fueron admitidos frecuentemente durante un largo período de la Iglesia en las asambleas conciliares, cuyo objetivo principal era y sigue siendo la custodia del depósito revelado y la sistematización disciplinar de la vida de la Iglesia.

3.—En los tiempos remotos de la Iglesia y durante la Edad Media, se concedió asimismo gran beligerancia en la sociedad espiritual a los Emperadores cristianos, llevando las cosas algunas veces hasta el exagerado extremo de llamarles «verdaderos ministros eclesiásticos» y de asimilarles al orden sacerdotal.

4.—Desde muy antiguo se viene reconociendo al pueblo cristiano el derecho a introducir normas disciplinares en la Iglesia, mediante el modo uniforme de conducirse en sus actos aprobado por el competente Superior; esto dió origen a la institución canónica que llegó hasta nosotros con el nombre de *costumbre*. Y es manifiesto que esta facultad de que goza el laicado debe suponer en ellos una prerrogativa de naturaleza gubernativa, ya que de otra forma no podrían, apoyados en el consentimiento del superior, introducir en la Iglesia ciertas normas auténticas de gobierno, como son las constumbres (can. 25).

5.—Cuando era preciso corregir un abuso y castigar saludablemente al culpable, solía citarse a la comunidad para que

emitiera su voto sobre la forma más conveniente de proceder en la punición del delito y reparación del daño.

6.—Si no puede disimularse aquella forma paliada de participar en la potestad *legislativa* (que supone la costumbre) y estos indicios de atribuciones *judiciarias*, tampoco parece lícito negar a los laicos cierta participación en la función *coactiva* que, con las dos prerrogativas precedentes, arguye la existencia de cierta potestad de régimen en el sujeto de las mismas. Sabemos, en efecto, que eran frecuentemente personas seglares las que de hecho fijaban el castigo, y sobre todo ejecutaban las decisiones de aquellos tribunales mixtos de elemento laical y clerical a los que hemos hecho referencia.

B) No son únicamente los hechos lejanos a nosotros quienes militan en pro de la participación laical en el régimen eclesiástico, sino que también parece confirmar esa tesis el *derecho actual* de la Iglesia. Hagamos mención de alguno de estos casos.

1.—El derecho concordatario establecido ya, o que en el porvenir se introduzca, deja abierta la posibilidad de hacer partícipes a las autoridades civiles del derecho a tomar parte en el nombramiento de las personas que han de regentar ciertos cargos eclesiásticos (11). Continúan asimismo en pie antiguas costumbres y viejos usos apoyados en justas tablas fundacionales, que otorgan al patrono el derecho de escoger al eclesiástico en quien debe recaer posteriormente la colación del beneficio.

2.—No sólo los Superiores religiosos varones que son clérigos, sino también los que ostentan igual jerarquía permaneciendo laicos (por no haber recibido tan siquiera la primera tonsura, can. 108, § 1), y las Superioras religiosas, en sus respectivas casas tienen, según el derecho declara, la potestad de regir con imperio a sus súbditos.

3.—Reconoce asimismo el Derecho Canónico las asociaciones eclesiásticas de seglares, que si bien dependen totalmente en su constitución orgánica de la autoridad jerárquica sagrada, sin embargo se ponen después en manos de los mismos seglares para que ejerzan en ellas el gobierno inmediato; tal es, por

(11) Cfr. *can.* 1.471. En el Concordato entre España y la Santa Sede, firmado el 27 de Agosto de 1953, se concede al Gobierno español el derecho de presentación, principalmente en los artículos VII-X.

ejemplo, el caso de la Acción Católica y de las demás asociaciones similares.

4.—Existen en la Curia diocesana ciertos oficios eclesiásticos destinados a prestar ayuda al Obispo en la administración de la justicia (can. 363), que en algunos casos pueden, y en otros deben, ser regentados por los laicos, v. gr., los notarios, los cursores, los alguaciles.

5.—Para custodiar en forma segura y hacer fructificar convenientemente los bienes eclesiásticos, debe constituirse en la Diócesis y en las parroquias un Consejo de Administración, en el que pueden tomar parte integrante los mismos laicos, si el Obispo lo juzga oportuno (can. 1521, § 2).

C) Aquellos *hechos* indiscutibles en cuanto a su historicidad y estos *derechos* de legitimidad canónica incuestionable, obligan a reconocer en las personas que los realizaron, o que en la actualidad los usufructúan, la existencia de ciertas participaciones de la potestad eclesiástica de régimen.

Pero ¿quiere esto decir que semejantes laicos han gozado, o posean hoy día la potestad eclesiástica de *jurisdicción*?

La negativa categórica se impone con sumo rigor, y es de fácil legitimación, aún cuando las dificultades que semejante postura plantea tengan carácter de gravedad. Justifiquemos, pues, la respuesta negativa, y expliquemos a continuación cómo es compatible la existencia de la potestad de régimen y la carencia del poder de jurisdicción simultáneamente en una misma persona.

IV.—¿TIENEN LOS SEGLARES POTESTAD DE JURISDICCION? (12)

1.—Insistimos en que los laicos quedan excluídos, en la actual legislación eclesiástica, de la potestad de jurisdicción y de sus atributos esenciales.

(12) En la *Semana Española de Teología*, celebrada en Madrid durante el mes de septiembre de 1953, presentamos nosotros mismos una ponencia con un título muy parecido al que preside el presente trabajo. Creímos haber probado entonces suficientemente que los laicos estaban excluídos de la potestad eclesiástica de *régimen*, entendida ésta como sinónima de *jurisdicción*, ya que esa parecía ser la mente de los organizadores de aquella *Semana* de estudios. Pero ahora que planteamos la cuestión en unos términos más precisos, podemos y debemos conceder a los seglares alguna participación en la potestad de régimen, al mismo tiempo que excluímos de su competencia la potestad de jurisdicción.

Es clara la ley canónica a este respecto, y están unánimes los autores al explicarla: «la potestad de jurisdicción queda exclusivamente reservada a los clérigos» (can. 118); y sabemos ya, por lo dicho al principio, que de éstos se distinguen profundamente los cristianos que carecen de la sagrada tonsura y que reciben en el lenguaje técnico el nombre de «laicos» (can. 108). Por consiguiente, aquella gran parte de la familia cristiana que ni siquiera ha subido al primer peldaño de la jerarquía de orden, tampoco es hábil para ingresar en la jerarquía de jurisdicción.

2.—Al hacer estas afirmaciones, declaramos una vez más que partimos del hecho de la actual legislación eclesiástica, sin que queramos prejuzgar la posibilidad teórica de si los laicos son o no capaces de obtener y ejercer la potestad de jurisdicción; porque, aun cuando la mayoría de los canonistas afirme que las mujeres, por derecho divino, son incapaces de alcanzar semejante poder espiritual, sin embargo es completa la unanimidad entre los mismos para reconocer a los varones laicos esa capacidad, también por derecho divino, que a las mujeres se niega y a los clérigos se otorga sin reparo de ninguna clase. Lo que la ley positiva divina no prohibió, fué puesto en práctica múltiples veces en la vida de la Iglesia y por concesión de ésta, y nada obsta para que aún hoy día, teóricamente hablando y supuestas unas circunstancias extraordinarias, llegara el Papa a delegar en los laicos ciertas participaciones de la potestad jurisdiccional.

3.—¿Cómo explicar, en este supuesto, los hechos ocurridos antiguamente en distintos sectores de la Iglesia? ¿Qué valor hay que conceder a las delegaciones de dicha potestad en favor de los seglares?

Para responder con claridad, precisaríamos saber si los sujetos sobre quienes recayó aquella delegación eran varones, o si eran mujeres. En el primer caso, no se tropieza con dificultad alguna para concederles el valor jurisdiccional real y perfecto, mientras fuesen realizados observando las prescripciones eclesiásticas entonces existentes; pero en el segundo supuesto, todo dependería de la habilidad o inhabilidad de las mujeres, por derecho divino, para alcanzar semejante jerarquía. Los que en esta materia concreta conceden al sexo femenino cuanto se reconoce al masculino, tienen allanado el camino para la respuesta; pero quienes juzgan que por disposición de Cristo la mujer es

un sujeto jurídicamente inapto, una persona que no puede hacer arraigar en sí misma aquella potestad sagrada de jurisdicción (en igual grado que lo es respecto a la de potestad de orden), o acuden, para subsanar aquellos actos jurisdiccionales por ellas ejecutados a principios canónicos indirectos, como los de la prescripción, la suplencia por parte de la Iglesia en el caso de error común, etc.; o sostienen inflexible y lógicamente la nulidad de los actos basados en una supuesta, pero falsa, potestad, ya que el principio «operari sequitur esse» es válido, no sólo en el orden natural y en el filosófico, sino también en el campo del derecho.

4.—A la luz de los principios expuestos, aunque parezca clara la ley canónica inhabilitante que prohibe delegar a los seglares la potestad de jurisdicción, resultan sin embargo oscuros y de comprensión difícil otros problemas históricos y algunas normas jurídicas de actual vigencia. Hemos enumerado algunos hechos pasados, e hicimos referencia de varias leyes dentro de la disciplina actual que ponían en mano de los laicos ciertas actividades gubernativas, judiciarias o coactivas; destaquemos una vez más, por ser más impresionante, la potestad que tienen las Superioras religiosas, y los Superiores varones laicos (e incluso los mismos Superiores clérigos de los Institutos religiosos pontificios no exentos), quienes, según la letra canónica vigente, no tienen jurisdicción sobre sus súbditos, y sin embargo pueden regirlos con potestad pública dentro de la Iglesia (can. 501).

No pudiendo detenernos a explicar el concepto etimológico de la palabra «jurisdicción», debemos, sin embargo, sentar categóricamente el principio de que *jurisdicción y régimen,* a nuestro humilde entender, difieren profundamente entre sí (13). El poder

(13) A esta afirmación que sin restricciones acabamos de hacer, pudiera alguien respondernos aduciendo las primeras palabras del canon 196, que textualmente dice: «Potestas *jurisdictionis seu regiminis* quae ex divina institutione...» Supone, pues, el Código en esta expresión que potestad de régimen y potestad de jurisdicción, aunque son dos expresiones verbales distintas, sin embargo traducen la misma cosa; lo parece indicar bien claramente la conjunción «seu» que las une, y que es de uso frecuente en la lengua latina cuando se quieren juxtaponer dos palabras sinónimas.

No carece de fuerza esta dificultad, y por eso ha hecho dudar a varios canonistas cuando trataron este punto (Cfr. P. FUERTES, *De potestate dominativa in Religionibus non exemptis,* en la revista «Comentarium pro Religiosis», 32 (1953), 198-209; 274-279; 341-346). Mas podría resolverse teniendo en cuenta lo siguiente: Es innegable que en el canon citado

de régimen eclesiástico corresponde a todas aquellas personas que tienen confiada por la Iglesia la misión de gobernar a otros en orden al fin que esta Iglesia haya prefijado a las comunidades creadas dentro de ella y a los individuos que las integran; sin embargo, la potestad de jurisdicción, que lleva consigo funciones propiamente gubernativas, judiciarias y coactivas, sólo compete a los gobernantes o rectores de la comunidad si de hecho son clérigos y la recibieron por delegación de aquellos que la tienen por derecho propio (es decir, del Papa o de los Obispos).

También precisamos advertir que la potestad de que están adornados los Superiores religiosos clérigos, que pertenecen además a Ordenes religiosas exentas, es de *jurisdicción*; mientras que la de aquellos Superiores laicos o no exentos, a que aludimos anteriormente, es tan sólo *dominativa* (can. 501); aquélla incluye ésta, pero la dominativa no alcanza ni se extiende hasta donde llega la de jurisdicción. Antes de pasar a explicarlo doctrinalmente, vamos a ilustrarlo con un ejemplo: existen en la naturaleza animales irracionales y también racionales; el hombre, no por ser racional deja de ser animal, pero el bruto, no por ser animal alcanza la categoría de racional; cosa análoga sucede con las potestades dominativa y jurisdiccional: la

---

ambas palabras (*régimen* y *jurisdicción*) se identifican plenamente; pero de ahí no es lícito deducir que consideradas en sí mismas, aisladamente una de la otra, sean siempre realmente sinónimas, porque en otras varias partes de la legislación canónica aparece clara su diferenciación. Quizá no carezca de valor otra observación que debe tener siempre en cuenta el comentarista de la ley eclesiástica, para mayor seguridad en la exégesis del texto legal: La redacción material del Código hubo necesariamente de precisar la colaboración de varias personas y no siempre los que trabajaron en un capítulo del mismo tuvieron perfectamente en cuenta los matices verbales que otros habían dejado escritos en sus respectivos lugares; veamos un ejemplo: en el can. 1015, § 3 se declara que matrimonio *legítimo*, en el lenguaje técnico canónico, significa «el matrimonio contraído válidamente *entre no bautizados*»; si hubiéramos de mantener a través de todo el Código esa versión legal de la palabra *legítimo*, aplicada al matrimonio, llegaríamos a la ridícula consecuencia de tener que escoger para la dignidad cardenalicia, para el episcopado y para el oficio de Superior mayor, precisamente a los hijos nacidos de padres no bautizados, pero unidos en matrimonio válido, y ello en virtud de los cánones 232, § 2, 1.°; 331, § 1, 1.°; 504. Un ejemplo más de esta inconsecuencia entre los redactores de los distintos cánones podría ser el ofrecido por el canon 196, que al identificar la palabra régimen y jurisdicción, aplicadas a la potestad sagrada eclesiástica, descuida otra doctrina sembrada acá y allá en el Código y como base fundamental en la estructuración canónica de las distintas potestades que existen en la Iglesia y de los sujetos en los que radican.

jurisdiccional es dominativa, pero la dominativa no es jurisdiccional por naturaleza y necesidad.

a) *La potestad dominativa* «es la que por derecho natural compete al jefe de toda sociedad para poder mandar, dirigir y castigar moderadamente a los miembros de la misma en orden al fin de dicha sociedad».

Dijimos que «se basa en el derecho natural», que postula la creación o existencia de una cabeza rectora que rija y mueva eficazmente a los miembros de toda comunidad hacia el fin. De ahí nace también la obligación de los súbditos de prestarle obediencia y piedad: lo primero, como requisito indispensable para alcanzar el objetivo común; lo segundo, como señal de respeto hacia quien se halla investido de un poder trascendente («omnis potestas a Deo»), y de agradecimiento para con el principal autor del bien del todo.

Añadíamos también que «compete al jefe de toda sociedad», sea ésta natural, como la familia (que da origen a la «patria-potestad»); sea convencional, como la que forman el señor y sus criados (que engendra la potestad «doméstica»), o también, como la existente en las Ordenes y Congregaciones religiosas (en las que surge la potestad «dominativa»). En todas estas clases de sociedades existe potestad en el superior, porque hay súbditos que por fuerza o por grado se colocan bajo sus órdenes: en la sociedad familiar, es la razón natural de filiación la que sitúa al hijo bajo el gobierno de sus padres; en las sociedades positivas humanas es el contrato, libremente aceptado por el individuo, quien constituye al superior; en las sociedades religiosas aludidas es el voto de obediencia quien obliga a los que profesan a la observancia de ciertas reglas y a la voluntad de las personas encargadas de regir a la comunidad. En todos estos casos la potestad la tienen los superiores, pero éstos en tanto existen en cuanto que haya súbditos que les estén sometidos; puede, consiguientemente, afirmarse que la potestad dominativa viene de abajo para arriba (sube de los miembros a la cabeza).

b) Pero el *poder de jurisdicción* «es de carácter espiritual, perteneciente a la potestad de las llaves, que fué concedido por Cristo a su Vicario en la tierra, y de éste derivado a quien él quiera comunicarlo».

Si la potestad «dominativa» tenía su fundamento y origen inmediato en un hecho natural o en la libre voluntad positiva de los hombres, el poder de «jurisdicción» ha sido comunicado a la Iglesia por Jesucristo, independientemente del beneplácito humano y siguiendo un camino ignorado por la ley natural (pudiéramos decir que en este caso existe perfecta contraposición con lo que ocurre respecto de la potestad dominativa, ya que ahora la autoridad viene de arriba para abajo); si el fin de aquella potestad era regular todo lo que conduce a la conservación y al incremento de los intereses del instituto religioso en cuestión, el objetivo de ésta es regir a los fieles en orden a la vida eterna; si la primera compete a las sociedades imperfectas existentes dentro de la comunidad cristiana, la segunda corresponde a la misma Iglesia, fundada como sociedad perfectísima por el mismo Jesucristo.

5.—Esta mayor dignidad y amplitud que corresponden a la potestad de jurisdicción quedará más patentizada si enumeramos las atribuciones de una y otra.

a) En virtud de la potestad *dominativa*, los superiores pueden y deben ejercer la potestad interna de gobierno (cc. 514; 618) dando preceptos o estatutos (can. 24) (14), e incluso urgirlos en virtud del voto de obediencia, y exigir la observancia de las propias reglas y constituciones; pueden también dispensar en casos especiales de la observancia de las propias reglas o constituciones, irritar los votos de sus súbditos, administrar los bienes eclesiásticos de sus respectivas religiones (cc. 513; 1.497 § 1), imponer saludables penitencias (no penas propiamente eclesiásticas), expulsar de la religión a los incorregibles, etcétera...

b) Pero además de las atribuciones precedentes, a la potestad de *jurisdicción* competen también unas prerrogativas más altas y un campo mucho más vasto.

En efecto; semejante poder sagrado se extiende al fuero interno de la conciencia (tanto sacramental como extrasacramental), y también al externo de las relaciones sociales; en

(14) Estos preceptos y estatutos no tienen razón de verdaderas leyes, según advierte Santo Tomás: «Ille qui gubernat aliquam familiam potest quidem facere aliqua praecepta vel statuta; *non tamen quae habent rationem legis* (I-II, q. 90, a. 3, ad 3).

este orden de cosas, la potestad de jurisdicción posee las tres funciones clásicas: la legislativa, la judicial y la coercitiva (can. 337, § 1). Permítasenos resumir lo que escribe el P. Tabera sobre las atribuciones y limitaciones que en estas materias corresponden a los superiores religiosos que se hallan investidos de jurisdicción sagrada (15).

1') La Iglesia les concede en estos casos la potestad *legislativa*, aunque en forma muy limitada; ya que no les otorga la facultad de formular leyes generales, ni de abrogar o inmutar las constituciones que han sido aprobadas por la Santa Sede, ni de interpretar las leyes generales de la Iglesia; aunque es cierto que los Capítulos gozan de potestad legífera y los Superiores inferiores pueden interpretar o dispensar esas leyes según lo que establezcan las propias constituciones. No obstante reciben de la Iglesia por medio del Derecho Canónico las siguientes atribuciones:

a') Los Superiores mayores de religión clerical exenta gozan de una facultad semejante a la que tienen los Obispos en casos de duda (can. 15) y de necesidad urgente (can. 81); pueden además dispensar de la ley de la abstinencia y del ayuno a tenor del canon 1245, § 2, e igualmente están facultados para dispensar de las irregularidades de que se habla en el can. 990, § 1, y de los votos privados no reservados, cuando la dispensa no dañe al derecho adquirido por otro (can. 1.312, 2); pueden, asimismo, comutarlos en un bien menor (canon 1314).

b') Los Superiores menores o locales pueden dispensar de la abstinencia y del ayuno del mismo modo que los párrocos (can. 1245, § 3); y de los votos en la medida que lo podían hacer los Superiores mayores (can. 1313).

2') Aunque la potestad dominativa facultaba a los Superiores para inquirir acerca de los defectos y delitos de los súbditos en orden a su corrección, sin embargo no por eso podía decirse que gozasen éstos de la potestad *judicial*. Si excluímos la potestad sacramental, que es judicial en el fuero de la conciencia y que compete a todos los sacerdotes que tienen licencias ministeriales para oír confesiones, tenemos que afirmar que

(15) P. Tabera, *Derecho de Religiosos*, P. II, Sec. 1, cap. III, nn. 56-58. Madrid 1948.

sólo los Superiores mayores de las Religiones clericales exentas tienen potestad *judicial* en el fuero externo; y en virtud de ella pueden instruir procesos para discutir y definir las controversias, en orden a vindicar derechos o a esclarecer hechos jurídicos y declarar o infligir penas (can. 1579).

3') De la potestad de jurisdicción que tienen los Superiores de Religiones clericales exentas brota también el poder *coercitivo*, que se extiende a establecer penas propiamente dichas (cc. 2220; 2221). Pueden también esos Superiores absolver, no sólo de las penas propias de su Religión respectiva (can. 2245, § 2), sino también de las penas canónicas establecidas por derecho común; y esto, no únicamente en los casos urgentes y en el peligro de muerte, sino también en los casos ocultos (exceptuadas las censuras reservadas especialísimamente o tan sólo de modo especial a la Santa Sede) e incluso en bastantes casos públicos cuando las penas son «latae sententiae» (16).

(16) La distinción entre potestad dominativa y potestad de jurisdicción, dijimos en otro lugar, «tiene una repercusión constante a través de todo el Código de Derecho Canónico, como cualquier atento observador puede sin dificultad apreciar. Así, por ejemplo, tenemos que todos los religiosos (clérigos y laicos) disfrutan, dice el can. 614, de cuantos privilegios clericales se mencionan en los cc. 119-123; excluye, pues, el can. 118, que es el primero del apartado que lleva por título *De juribus et privilegiis clericorum*, y que expresamente hace mención de la potestad de jurisdicción. No se concede a los Superiores mayores de las religiones *laicales* exentas el privilegio de designar «altar privilegiado», como se permite a los Superiores *clericales* (can. 916), porque siendo la concesión de indulgencias, anejas a todo altar privilegiado, acto de la potestad de jurisdicción, no puede tener por origen una disposición de quien se halla desprovisto de dicha potestad (cfr. CORONATA, *De Sacramentis*, vol. I, n. 479). Mientras en las religiones *clericales* exentas el Superior mayor concede a sus súbditos jurisdicción para oír confesiones (can. 875, § 1), en las religiones *laicales*, aún exentas, pertenece otorgarla al Ordinario del lugar (can. 875, § 2); y esta disposición se debe, sin duda, a que dicho Superior carece de semejante potestad y, por lo mismo, no la puede comunicar a otros. Un nuevo indicio hallamos en el can. 1.579, que establece para las religiones *laicales* exentas, como tribunal competente en las controversias que requieren proceso judicial, el del Ordinario del lugar (can. 1.579, § 3), siendo así que en las religiones *clericales* exentas es el del Superior religioso (can. 1.579, § § 1, 2), por ser éste capaz de poseer y ejercer la potestad judicial y aquél no. Finalmente en el canon 2.385 se hace mención de una pena eclesiástica, en la que incurre el religioso apóstata, reservada al propio Superior mayor, si se trata de un súbdito de religión *clerical* exenta, o al Ordinario del lugar si de una *laical*, aunque ésta sea también exenta; esto se debe a que la absolución de la excomunión requiere en quien absuelve la conveniente potestad eclesiástica de jurisdicción, de la que el Superior *laical carece*» (Cf. PADRE ARTURO ALONSO LOBO, O. P., *Laicología y Acción Católica*. P. I, cap. IV, p. 108, nota 60.

6.—De este breve análisis de las potestades de jurisdicción y dominativa y de la comparación que hemos establecido entre las dos, surgen las siguientes conclusiones:

1.ª Existe diferencia entre una y otra; y aunque la primera incluya todas las prerrogativas de la segunda, sin embargo tiene unos alcances más extensos, por los que entra en una categoría gubernativa bastante superior.

2.ª Ambas potestades vienen de Dios, pero la dominativa se asienta en el derecho natural que postula en toda sociedad la existencia de una cabeza a la que los súbditos deben obediencia; y la de jurisdicción se funda en la voluntad de Cristo que trasmitió su poder a ciertos hombres para que rigieran, en su nombre y con poder recibido de El, a los que por el bautismo han llegado a ser miembros felicísimos de su Iglesia.

3.ª De las dos consideraciones precedentes surge imperiosa la necesidad de reconocer a la potestad de jurisdicción una eminencia y superioridad que no compete a la dominativa, y por consiguiente tampoco a la de régimen, que al fin y al cabo se identifica con ella.

V.—ACTITUD DE LOS SUBDITOS PARA CON LOS SUPERIORES

1.—Entre los súbditos y los Superiores, tengan éstos únicamente potestad de régimen o posean además la de jurisdicción, surgen necesariamente ciertas relaciones reclamadas en parte por la misma ley natural y en parte por la estipulación libre de los hombres; nos vamos a detener unos momentos a examinarlas en sus líneas generales.

a) La persona que ostenta el dominio y la autoridad siempre fué objeto de gran estimá y veneración por parte de los súbditos; el instinto de agradecimiento que en éstos nace hacia el principal artífice del bien común fué compensado en todas partes por los miembros de la comunidad con el reconocimiento del primado de *honor* en favor del Superior.

b) En tanto llamamos a alguien Superior, y lo es en realidad, en cuanto tiene autoridad sobre nosotros; pero la fuente de este dominio, el origen de esta superioridad social, no puede ser la naturaleza (que es común a todos los humanos), ni el

nacimiento (que ha dado a todos igual derecho a la vida), ni las cualidades personales de los distintos individuos (que primariamente están llamadas a perfeccionar sólo al sujeto en sí mismo); la causa, más o menos remota, de esa facultad que reside en ciertas personas para gobernar a otras es el mismo autor del orden natural y sobrenatural, es Dios mismo: «Non est potestas nisi a Deo» (Rom. 13, 1). Mas para que Dios pueda hacer convenientemente eficaz su gobierno sobre los humanos sirviéndose de ciertos mandatarios, hace falta que los hombres acepten las consignas directoras que parten de los jefes visibles en quienes Dios depositó algunos de sus derechos rectores universales. A esta prerrogativa divina de que están adornados los Superiores, responde en los súbditos la virtud de la *obediencia,* es decir, el deber de someter la voluntad al dictamen de aquéllos como algo imprescindible, y la oportunidad de subyugar el propio juicio ante la sentencia del gobernante como muy conveniente.

Resumiendo conceptos, declaramos que los súbditos están obligados a ejercitar para con sus Superiores las virtudes de la *piedad* y de la *obediencia.*

2.—Pero la distinción que existe en la familia cristiana no es solamente de súbditos y de superiores; también entre éstos hay grados jerárquicos muy diferenciados, ya que ciertos Superiores ocupan grados más altos que otros. Esta diversidad de mando en unos y en otros postula nuevos principios de subordinación: los individuos colocados en un grado inferior de la escala jerárquica deberán subordinarse a los que ocupan grados superiores.

Después de cuanto dejamos consignado respecto a la potestad de jurisdicción, salta a la vista la superioridad jerárquica que a ésta le corresponde frente a la potestad de régimen. En paralelismo a esa subordinación surge otro nexo de dependencia entre los órganos humanos que ostentan una y otra: Si la potestad de régimen es inferior a la de jurisdicción, si ésta incluye «impliciter eminenter» todo lo de aquélla y además posee algo que es privativo suyo, síguese que las personas en las que radica la potestad de régimen deben también manifestar un respeto obsequioso y una obediencia racional a los sujetos que están investidos de la potestad de jurisdicción.

VI.—APLICACION PRACTICA A LA ACCION CATOLICA

1.—Dijimos que dentro de toda sociedad, sea ésta perfecta o imperfecta, los que gobiernan están asistidos del derecho y del deber de mandar, y los gobernados tienen la obligación de obedecer.

La Iglesia es una sociedad perfecta de horizontes tan vastos como el mundo, con un tiempo de vida por delante como el que Dios tenga previsto para nuestro planeta, y en ella podrán cobijarse cuantas personas reciban el bautismo; pero dentro de ésta, y por creación suya, existen otras sociedades más reducidas en el tiempo y en el espacio, en las que puede ingresar aquel número y clase de cristianos que hayan sido de antemano declarados aptos para la misma. Entre estas asociaciones unas se crean para cobijar sólo a quienes profesen votos religiosos públicos; otras se contentan con la vida en común de sus súbditos; a algunas les bastan los votos privados de cumplir los consejos evangélicos y ciertas promesas adicionales relacionadas con la vida dentro de la organización en la que ingresan; las hay que están destinadas únicamente a los clérigos y finalmente existen otras en las que la causa *material* son los laicos.

Estas asociaciones eclesiásticas de seglares variaron mucho en el decurso de la historia, atendiendo a las necesidades personales de los cristianos o colectivas de la misma Iglesia. En los últimos cincuenta años fué ideada por los Pontífices y alentada por los Obispos en sus respectivas Diócesis, la organización que conocemos con el nombre de Acción Católica. Este organismo trata de reclutar a aquellos laicos que generosamente se presten para colaborar con la jerarquía y ayudarla eficazmente a poner en práctica el mandato postrero de Cristo de llevar su doctrina a todos los rincones del mundo y de convertirla en norma de vida para todos los hombres. Es, pues, una asociación ideada y puesta en marcha por la Iglesia, pero integrada por elementos seglares; de ahí que en derecho reciba el nombre de asociación *eclesiástica*, aunque se componga de personas laicas (17).

(17) Que la Acción Católica, considerada en su naturaleza jurídica, sea una asociación *eclesiástica* de seglares, lo dejamos ya probado en nuestra obra citada, P. III, cap. I, pp. 289 ss.

Como en toda sociedad, también en la Acción Católica deben existir, y de hecho los hay, mandos reguladores de su vida interna e impulsores de los individuos y de la misma colectividad hacia la consecución del fin propio: éstos, por voluntad de la misma Iglesia han de ser laicos. Consiguientemente, no sólo la causa material, sino también la *eficiente* próxima es seglar.

Esas personas (laicas) en cuyas manos ha sido depositada cierta responsabilidad gubernativa, tienen el derecho y el deber de consagrarse a la asociación de manera análoga a como están obligados a portarse los demás Superiores de otras organizaciones; y los miembros integrantes de la Acción Católica deben prestarles el honor y el respeto que compete a toda autoridad, así como también la obediencia que postulen los reglamentos que de antemano han sido prefijados. Cualquier descuido en estos dirigentes y cualquiera falta de respeto y obediencia en los súbditos, quedan sujetos a las normas generales que la recta moral establece y exige a gobernantes y gobernados.

Otra consecuencia, que lógicamente parte de las bases establecidas, es que a los laicos rectores de la Acción Católica compete cierta autonomía en el régimen interno y cierta libertad de iniciativa en las actividades apostólicas que la autoridad eclesiástica no debe estorbar o absorber. Porque la potestad que les compete está fundada en principios universalmente válidos y canónicamente reconocidos, no sería bien aconsejado mediatizarla en demasía.

Al decir esto no podemos pasar por alto la dificultad, más práctica por cierto que teórica, que surge cuando queremos armonizar esta libertad de movimiento que compete a los directivos laicos de la Acción Católica, con otra exigencia grave de las premisas sentadas más arriba. Nos referimos a la parte que corresponde a las autoridades eclesiásticas en el gobierno de la Obra, e incluso en el control que a la Iglesia compete sobre los mismos jefes seglares de aquélla.

2.—A la Iglesia, en virtud de la potestad suprema que Cristo le transfirió, corresponde estar con su palabra y con sus decisiones allí donde la defensa del dogma y de la moral lo postulen. Es éste un principio teológico que tiene, claro está, aplicación a la Acción Católica, aunque compete en igual extensión

a la autoridad creada por Cristo sobre todas las acciones humanas, sean ellas individuales o colectivas.

Pero la Acción Católica se halla ligada a la autoridad jerárquica por motivos más íntimos, que le permiten a ésta una intervención más constante y singular en aquélla. Es, en efecto, la Acción Católica una asociación creada por la misma Iglesia, que no ha alcanzado, ni tampoco alcanzará en el futuro, la total emancipación en lo que se refiere a su existencia y actividad (18); consiguientemente ésta conserva sus fueros sobre la organización como tal y principalmente sobre los individuos encargados de regirla (can. 690).

Si en toda la organización social de la Iglesia concedíamos a la potestad de régimen un puesto inferior al que ocupa la potestad de jurisdicción; si los sujetos en los que aquélla radicaba estaban obligados a prestar acatamiento y obediencia a las personas que en grado inmediato superior gozaban de la potestad de jurisdicción, lógicamente tenemos ahora que concluir que la Acción Católica, sociedad imperfecta dentro de la Iglesia, debe supeditarse en todo a la sociedad grande y perfectísima que Cristo fundó; las personas que en ella ostentan y ejercen la potestad de régimen, por imperiosa necesidad deben subordinarse a los jerarcas en quienes haya descendido la potestad de jurisdicción y estén autorizados para ejercerla en un campo que bajo algún aspecto caiga también dentro la competencia de la Acción Católica.

Esto, que en el terreno de los principios es incuestionable, postula su cumplimiento práctico cuantas veces la Iglesia juzgue oportuno intervenir por medio de sus ministros, para mejor afianzar la organización como tal, o también para orientar su apostolado en el sentido que a ella más le interese; no es sólo para la Iglesia un derecho el ser ella quien deba llevar la

(18) «Associatio (ecclesiastica approbata) necessario debet quoad omnia subjici Ordinario: quoad existentiam, constitutionem seu organizationem, statuta, activitatem et internum regimen»; cfr. Causa «Corrientes», de la República Argentina, *Votum Consultoris* del 13 de noviembre de 1920, publicada en AAS, vol. XIII (1921), p. 140. «Associationes ecclesiasticae sunt sub regimine et directione jurisdictionis ecclesiasticae, etiam in negotiis propriis ipsius associationis»; cfr. WERNZ-VIDAL, *Jus Canonicum*, III, n. 463.

mano sobre el timón de la barca de Pedro y de cuanto en ella se contenga, sino que es también un deber suyo indeclinable.

Hemos llegado al final de nuestra exposición; pero antes de terminar queremos resumir en brevísimas palabras el contenido de lo que quizás demasiado difusamente hemos dicho hasta aquí.

Supuesto este doble género de personas que componen la Iglesia, los laicos y los clérigos hicimos un esfuerzo para probar que si bien la jurisdicción eclesiástica es de exclusiva competencia nuestra, vosotros podéis, sin embargo, ser admitidos por la Iglesia al ejercicio de cierto género de funciones gubernativas.

Pero como la potestad jurisdiccional es superior por muchos conceptos a la dominativa, de ahí que se convierta también en acreedora al honor y a la obediencia de parte de la potestad de régimen y de quienes la detentan.

En consecuencia, vuestra Acción Católica y los que de entre vosotros ocupen en ella cargos rectores, aún teniendo cierta libertad de iniciativa y movimiento, deben engarzarse convenientemente con la potestad superior de jurisdicción que primariamente reside en el Papa y en los Obispos, y que después desciende a los clérigos que aquéllos quieran hacer partícipes de la misma. Si la intervención exagerada de los eclesiásticos en la Acción Católica contraría las directrices pontificias sobre la materia y usurpa un poder natural de régimen existente en sus jefes laicos, la independencia y rebeldía de ésta frente a la autoridad jerárquica sagrada supondría una alteración grave en la disciplina de la Iglesia (que exige a todos se sometan a la jurisdicción que procede de arriba) y pondría al mismo tiempo en peligro la garantía de su ortodoxia doctrinal y operante; ambas cosas están proscritas por la Iglesia, y vosotros, los que precisamente por reglamento debéis ser sus mejores auxiliares, no podéis dar origen a ellas con vuestra conducta altiva y rebelde. Al decir esto miro, no tanto a los miembros de la Acción Católica Española, cuanto a los que viven y actúan más allá de nuestras fronteras, hacia el exterior, donde son los hijos

más queridos quienes duplican los sufrimientos de la Madre Iglesia con sus rebeldías peligrosas en problemas que tocan tan íntimamente a la principal misión que Cristo le preceptuó cumpliera sobre la tierra. A vosotros, sólo tengo que exhortaros a una mayor actividad apostólica cada día, pero cuidando de permanecer siempre bajo el amparo de la disciplina segura impuesta por los Superiores eclesiásticos competentes.

Fr. Arturo Alonso Lobo, O. P.
Profesor de Derecho en la Facultad Teológica
de San Esteban de Salamanca

El bien común en la política de Aristóteles

I. Ambiente

Nosotros, un poco acostumbrados a la hojarasca declamatoria en que, a partir de Rousseau, se nos ha servido envuelta la doctrina del Estado a lo largo de todo el siglo XIX, difícilmente podemos darnos cuenta de la intensa tragedia que late debajo de los tratados políticos de Grecia.

La serenidad con que se desenvuelve el diálogo en la *República* de Platón, y la fría tranquilidad de la prosa aristotélica en la *Política*, apenas nos dejan vislumbrar el profundo sentimiento que se agita en el fondo de esos tratados. Casi nos parecen pensados y escritos en la paz más absoluta, por teorizantes desocupados, entregados al deporte de planear ciudades ideales, sin el más leve contacto con la realidad.

Pero la verdad es muy distinta. En la misma *República* de Platón hay mucho menos utopismo de lo que corrientemente se cree.

Grecia vivió en pocos años una experiencia política sumamente rápida e intensa. Con celeridad de vértigo se fueron sucediendo en su breve territorio las tentativas más diversas y las formas más variadas de régimen y de comunidad política. Por esto, si sabemos interpretar las páginas de Platón y de Aristóteles a la luz de la historia, nos asombrará la cantidad de experiencia que pudieron acumular en tan breve tiempo, y en el reducido espacio de aquel pequeño mundo, tan movido y variado de la Grecia del siglo IV.

En poco más de un siglo—desde Maratón (490) hasta la muerte de Aristóteles (323)—después de la conmoción de las guerras médicas, que pusieron en grave peligro la existencia misma de Grecia, y de las que resulta la hegemonía de Atenas, ésta vive unos cincuenta años en el esplendor un poco falaz de la *pentecontaetía*. Pero en 431 estalla la desgraciada guerra del Peloponeso, en la que a lo largo de casi treinta años le tocó llevar la peor parte, hasta su derrota en 404 (*Aigos Potamoi*). Sucede el predominio de Esparta, que dura hasta las batallas de Leuctra y Mantinea (371), en que es vencida por Tebas. Pero tampoco conserva ésta mucho tiempo la supremacía, pues acaba con ella Filipo en la batalla de Queronea (338), iniciando el predominio de Macedonia.

Es decir, que, prescindiendo de su historia anterior, en poco más de un siglo los griegos tuvieron ocasión de experimentar los regímenes políticos más diversos: monarquía, aristocracia, democracia, con todos sus intermedios y sus formas degeneradas correspondientes: tiranía, oligarquía, demagogia.

Por otra parte, la relativa independencia en que se desenvolvió la vida de las ciudades griegas fué también causa de una gran variedad de *Constituciones* (*Politeiai*), que son otros tantos ensayos de formas políticas intentadas y experimentadas.

Así, pues, el pueblo griego, dentro de su pequeñez, viene a ser una especie de maqueta en que se probaron las teorías filosóficas y políticas más diversas, que después ha vivido el resto del mundo durante muchos siglos.

Estas sencillas observaciones sirven para hacernos apreciar el intenso valor humano que se esconde debajo de esos tratados políticos, cuyo acento de madurez aún hoy nos impresiona profundamente.

II. La ciudad encuadrada en la visión cósmica

No debemos olvidar que tanto la *República* de Platón, como la *Política* de Aristóteles son obra de dos grandes genios sistemáticos.

Los griegos, desde el primer momento de su Filosofía, quizá en Tales de Mileto, pero ya claramente en Anaximandro, as-

piran a encuadrar los fenómenos particulares dentro de una visión cósmica de toda la realidad.

Ciertamente que esto, en el mundo antiguo, no resultaba demasiado difícil. Tanto el mundo astronómico como el terrestre conservaban unas dimensiones lo suficientemente modestas para permitir abarcarlos en visiones bastante cómodas de conjunto.

Un griego no quedaba tranquilo sino cuando había situado las cosas, cada una en su propio lugar, conforme a los esquemas con que cada escuela se representaba su visión del mundo. Dentro de su variedad, todos ellos se reducen, poco más o menos, a un cosmos dividido en dos grandes sectores: celeste y terrestre, dentro de los cuales buscaban otros principios parciales de distinción para catalogar los seres que a cada uno de ellos pertenecían.

Por esto, en todos los pensadores griegos, sin exceptuar a Aristóteles, con el concepto cosmológico están íntimamente trabadas la Ontología, la Biología, la Psicología, la Teología, como también la Moral y la Política. En todos ellos su Ontología tiene mucho de Cosmología, y su preocupación por hallar un principio para comprender el orden cosmológico se refleja en buscar un principio semejante para el orden moral y político. Así vemos a Anaximandro aplicar a la «justicia» cósmica el principio de la ley del Talión: «De donde proviene el nacimiento de las cosas, de allí proviene también su corrupción, por necesidad. Deben pagar en retorno, la reparación y la pena de su injusticia, según el orden del tiempo» (1). Y cosa parecida podemos apreciar en Heráclito y en los estoicos.

Así vemos también que la *República* de Platón no es un simple tratado político, sino una enciclopedia, en que entra toda su concepción filosófica: su teoría ontológica de las Ideas, su Teología y su Psicología, que son en realidad las bases fundamentales sobre las cuales apoya todo el edificio de sus teorías morales y políticas.

En Aristóteles, la diferenciación de las partes de la Filosofía alcanza un grado mucho mayor de madurez, dedicando a cada materia tratados distintos. Mas no por eso pierde la

(1) Diels, H. *Fragmente der Vorsokratiker*, fr. 1.

visión del conjunto. Cada uno de esos tratados es necesario entenderlo, no aislado, sino encuadrado dentro de su amplia visión completa de la realidad. Solamente así es posible comprender el sentido y el alcance de sus teorías de orden práctico. No es posible comprender su *Etica* desligada de la *Metafísica* y de la Biología. Ni es posible comprender su *Política* si la estudiamos aisladamente, sin tener en cuenta su conexión con su Ontología y con su Etica particular.

III. Lugar de la Política en el esquema aristotélico de las ciencias

En todos los sistemas filosóficos, la Moral consiste en la aplicación a la conducta práctica del hombre de los principios que definen un concepto totalitario de la realidad. A las distintas Ontologías corresponden indefectiblemente distintos conceptos de la Moral.

La profunda modificación a que somete Aristóteles las teorías ontológicas de su maestro repercute en su concepto de la ciencia, y en concreto de la Moral.

Platón concebía la realidad dividida en tres grandes sectores o planos escalonados de seres: 1.° *el mundo terrestre,* de seres móviles, corruptibles, imperfectos, en perpetuo cambio, dotados del mínimo grado de realidad. 2.° *el mundo celeste,* de seres móviles más perfectos, dotados de almas inmortales (esferas, astros y dioses astrales). Estos dos sectores de realidad eran la obra del Demiurgo, que los había formado, modelando la materia eterna a imitación del modelo de Animal eterno. 3.° *el mundo trascendente de las Ideas,* seres perfectísimos, inmutables, eternos e incorruptibles, superiores al Dios-Demiurgo.

A estos tres órdenes de ser corresponden tres grados escalonados de conocimiento. Al primero, lo que podríamos llamar *Física,* que en Platón no llega a la categoría de *ciencia,* por la poca realidad y estabilidad de sus objetos, que solamente tienen algo de ser en cuanto participaciones o imitaciones de las realidades del mundo superior. Al segundo las *Matemáticas,* y en especial la Astronomía, que en Platón tiene mucho de Teología, las cuales tienen ya categoría de ciencias, aunque todavía imperfectas, discursivas. Y al tercero, la *Dialéctica,* ciencia supre-

ma, que llega al conocimiento de las realidades trascendentes, fijas e inmutables, que son las Ideas (2).

Aristóteles sustituye esta Ontología platónica por otro concepto muy distinto del ser. Abandona la teoría de las Ideas subsistentes y considera la realidad dividida en dos grandes sectores, ambos eternos, coexistentes e incomunicables. Por una parte, Dios, Acto puro, transcendente, situado fuera del Universo, en cuya creación, ordenación y gobierno no tiene intervención alguna, hasta el punto que ni siquiera lo puede conocer. Y por otra el Universo cósmico, dividido a su vez en dos grandes secciones: una, la *terrestre,* constituída por la Tierra, inmóvil en el centro del Universo, sede del conjunto de sustancias móviles y corruptibles. Y otra, en torno a la Tierra, que es el mundo *celeste,* compuesto de esferas móviles y de astros, que constan de una materia sutilísima (éter), y de formas vivientes, inteligentes y perfectísimas.

Así concebida la realidad, aparece compuesta por tres órdenes jerárquicos, en cada uno de los cuales sus formas respectivas definen su grado de perfección: 1.° *las sustancias físicas terrestres,* entes móviles, compuestas de materia y forma, sujetas al movimiento, a la generación y a la corrupción, y que se escalonan en este orden ascendente: a) los *principios,* materia prima, pura potencia física, con las cuatro formas sustanciales elementales, que dan origen a, b) los cuatro *elementos*: agua, aire, tierra y fuego, c) los *mixtos,* en número indefinido. A continuación, ya en un orden superior por razón de sus formas, las sustancias *vivientes,* que se dividen en d) *vegetales,* e) *animales,* y finalmente, f) el *hombre,* compuesto de cuerpo material y forma espiritual, dotada de entendimiento, voluntad y libertad.

2.° *Sustancias físicas celestes,* incorruptibles, distribuídas en cincuenta y cuatro esferas superpuestas, que se mueven con movimiento circular, que no tiene contrario, en las cuales se hallan los astros, cerradas por la última, que es la esfera de las estrellas fijas, informada por el Primer Motor inmóvil (3).

3.° *Sustancia divina,* transcendente, inmóvil, Acto Puro, carente de toda materia y de toda potencialidad, y por lo tanto

(2) *Rep.,* 509 d-511 e; 514 a-518 a; 532 c-535 a; *Filebo,* 55 c-59 d.
(3) La distinción entre el Primer Motor inmóvil de la *Física* y el Acto Puro de la *Metafísica* fué ya notada por Santo Tomás. Cf. *C. G.,* I, 13.

exenta de toda clase de mutación. Dios, en la Filosofía de Aristóteles, es la cumbre de todo su edificio ontológico. Es un ser perfectísimo, aunque finito, feliz, que disfruta eternamente de su propia contemplación, y que precisamente por su misma perfección no puede conocer el mundo ni los hombres, pues su inteligencia no puede tener otro objeto de conocimiento distinto, ni menos aún inferior a su propia esencia. Dios no es creador, ni siquiera organizador del mundo, a la manera del Demiurgo de Platón, ni ejerce sobre él la más mínima intervención providencial. La única influencia de Dios sobre el mundo es inconsciente, y se reduce a causar el movimiento de atracción, a manera de causa final, en cuanto que es conocido y amado por el Primer Motor inmóvil (4).

Este nuevo concepto de la realidad se refleja en el concepto de la ciencia, y en particular en la Moral y la Política. En Aristóteles, lo mismo que en Platón, los planos ontológicos son también tres, pero tienen un sentido muy distinto. El plano superior, que en Platón lo ocupaban las Ideas subsistentes, en Aristóteles queda reservado exclusivamente para Dios. De esta manera, la *Dialéctica* de Platón queda convertida en una *Teología,* que es en Aristóteles la ciencia suprema, porque versa sobre el sujeto más excelente.

La relación que en Platón existía entre el mundo de las Ideas y los seres particulares del mundo físico, bien como *participación* ontológica, o bien como *imitación* ejemplarista, queda completamente suprimida en Aristóteles. Entre el Dios de Aristóteles y los seres del mundo físico no hay otra relación que la que se deriva de su influjo primario como origen del movimiento en cuanto causa final que mueve por atracción. Pero no hay influjo ontológico de ninguna clase. Dios tiene su ser, desde toda la eternidad, lo mismo que el mundo físico tiene también su ser propio desde la eternidad, no en cuanto a los individuos, sino en cuanto a las especies.

Los dos planos aristotélicos de seres astrales y terrestres vienen a corresponder a los mismos de Platón. Pero con una gran diferencia, sobre todo en los segundos. Mientras que en Platón el ser de las entidades pertenecientes al mundo físico era muy

(4) *Met.* XII, 7, 1072, a 20 ss.

precario, pues lo que había en ellas de formal correspondía a un reflejo de las entidades trascendentes del mundo ideal, en Aristóteles todas y cada una de esas entidades tienen su propio ser y constituyen un verdadero individuo sustancial (*on tí*), dotado de su parte de materia, y de la forma particular y propia que la determina. Por esto pueden ser objetos de ciencia (Física), aunque a condición de ser elevados de su particularidad, de su movilidad y contingencia ontológicas a la universalidad lógica, por medio de la abstracción.

Para Aristóteles, la ciencia es un hábito mental, que debe corresponder exactamente a la realidad en la cual se fundamenta y que trata de representar. El orden lógico de los conceptos debe reflejar exactamente el orden ontológico de los seres. A esto responde su principio: «Hay tantas partes de la Filosofía cuantas clases de sustancias».

En virtud de esto, a los tres planos de sustancias jerárquicamente escalonadas, corresponden otros tres planos lógicos de ciencias teoréticas, que son: al primero, la Física; al segundo, las Matemáticas, por las que Aristóteles entiende preferentemente la Astrología, en contraposición a los Números ideales de Espeusipo, y al tercero, la Teología.

Aparte de estas ciencias teoréticas distingue Aristóteles otras dos clases, que denomina *prácticas* y *productivas* (poéticas). A las prácticas pertenecen la *Política*, cuyo objeto es el buen gobierno de la ciudad (*polis*), la *Economía*, que versa sobre el bien de la familia y el buen régimen de la casa (*oikós*), y finalmente la *Etica*, que trata sobre el bien particular del individuo y la orientación de su conducta para conseguir su perfección y con ella su felicidad.

Esto basta para comprender la afirmación, un poco chocante a nuestros oídos modernos, de que la *Etica* está subordinada a la *Política*. Entendida ésta a nuestra manera, a nosotros nos resulta por lo menos un poco optimista el elevadísimo concepto que de ella tenían Sócrates, Platón y Aristóteles. Pero no debemos olvidar que los griegos no acertaban a considerar al hombre en estado de aislamiento, sino como ente social, dentro de la familia y de la sociedad civil, fuera de las cuales pensaban que el hombre no podía conseguir su propia perfección individual.

De aquí que Aristóteles, procediendo de más a menos, considere el bien particular e individual como subordinado al bien común, y por consiguiente la Política como ciencia arquitectónica y subalternante respecto de la Economía y de la Etica, en cuanto que su bien específico, que es el bien, o la utilidad común, es superior, e incluye dentro de sí los bienes familiar e individual.

IV. El Ser y el Bien

Aristóteles no es monista como Parménides, sino pluralista. Para él no existe un ser, sino muchos seres. El ser en cuanto ser, con las propiedades que le corresponden, tiene solamente un sentido lógico, abstracto y analógico, y constituye el objeto de una ciencia especial y aparte, distinta de todas las demás que hemos visto anteriormente, las cuales versan sobre objetos particulares, y que Aristóteles, su creador, denominó con la expresión de *Filosofía primera*.

Para Aristóteles existe una correlación exacta entre *ser* y *bien*. No hay un *Ser* único, sino muchos seres. Y tampoco hay un *Bien* único, sino muchos bienes particulares y analógicos. Cada una de las sustancias pertenecientes a los tres planos ontológicos que hemos mencionado tiene su propio ser, y a cada una le corresponde su propio bien, que consiste en lograr la plenitud de perfección que le compete conforme a su naturaleza o a su esencia.

El bien de cada cosa está en estrecha relación con su esencia. Las esencias de las cosas difieren entre sí por los elementos que entran en su composición. Hay una sola esencia simplicísima, que es la de Dios, Acto Puro, carente de toda materia y de toda potencialidad, y por lo tanto de toda mutación. Pero todas las demás esencias son compuestas, de materia (potencia) y de forma (acto), y el grado de perfección que les corresponde en la escala de los seres depende esencialmente de su principio formal.

En virtud de esto, hay un bien propio de Dios, otro de las sustancias celestes, otro de los hombres y otro de los animales, de las plantas y de los minerales. Y así como cada sustancia tiene su propio ser incomunicable, también en cierto modo es incomunicable su propio bien. Por esto Aristóteles no plantea

la cuestión del Sumo Bien en abstracto, porque para él no existe un Bien absoluto, a la manera de una Idea subsistente, como en Platón. Tampoco podrá ser Dios el bien ni el fin del hombre, porque Dios tiene su propio bien, que es el más alto de todos, como corresponde a la perfección suprema de su ser. Pero ese bien es propio suyo, incomunicable e inaccesible al hombre, por razón de su misma transcendencia. El hombre no puede aspirar a participar del bien y de la felicidad propias de Dios. A lo sumo puede llegar a conocerlo de una manera lejana, abstracta y analógica, por medio de la contemplación científica.

Este nuevo concepto de la realidad, con que Aristóteles sustituye la Ontología de las Ideas subsistentes de su maestro, se refleja con una lógica vigorosa en su pensamiento moral y político, que no es más que una serie de conclusiones de orden práctico, derivadas rigurosamente de los principios establecidos en las partes teoréticas de su Filosofía.

Así, pues, el objeto propio de la Etica consistirá en averiguar cuáles son el bien, la perfección y la felicidad propios del hombre, con el fin de ajustar a ellos toda la orientación práctica de su conducta, «a la manera de los arqueros, que tienden a un blanco bien señalado» (5). Y el de la Política en averiguar qué bien le corresponde a la comunidad social, en cuya consecución estará su perfección y su felicidad.

Pero la Ontología realista de Aristóteles le preserva de incurrir en fáciles utopías. De la correlación entre ser y bien deduce que el bien propio de cada ser, y del hombre en particular, está determinado por las posibilidades de su propia naturaleza. El hombre deberá contentarse con el ser que tiene, y por lo tanto con el bien que le corresponde dentro del grado que ocupa en la escala ontológica, y en la medida en que le sea posible conseguirlo, supuesta la limitación esencial y temporal de su naturaleza.

Si a esto añadimos, ya que no la negación terminante, por lo menos las dudas o la desconfianza de Aristóteles (quizá sería mejor decir de Teofrasto, a quien Zürcher atribuye la redacción de las *Eticas* y de la mayor parte de la *Política*. Aristóteles se habría mantenido siempre dentro del credo platónico) sobre

(5) *E. N.*, I, 2, 1094 a 24.

la inmortalidad personal del alma, se comprende que no busque el fin del hombre ni la norma suprema de sus acciones en ningún objeto trascendente, sino que trate de hallarlos en el análisis subjetivo de la naturaleza humana, señalando los medios de conducta para conseguir el único bien y la única perfección a que cree puede aspirar el hombre, y a los que debe ordenar la compleja variedad de sus actividades.

Este concepto de la realidad determina toda la orientación de la Moral y de la Política de Aristóteles, dominadas por un relativismo radical, y en las que aflora un leve matiz de pesimismo y de resignada melancolía. Las aspiraciones de su maestro eran muy bellas y muy sublimes. Pero el discípulo no las comparte, porque no las considera basadas en la realidad.

Por esto prescinde Aristóteles de la cuestión favorita de Platón de investigar en qué consiste el Bien en sí mismo. En lugar de considerarlo en abstracto, se plantea la cuestión en concreto, proponiéndose averiguar cuál, entre todos los bienes particulares, es el propio del hombre en cuanto tal, y de la comunidad política en cuanto tal, y con qué medios cuentan para conseguirlo. Su espíritu realista le preserva de perderse en vagas especulaciones acerca de un bien y de una felicidad, que, aún en el caso de existir, los considera fuera del alcance de las posibilidades humanas.

Nos saldríamos de nuestro objeto si prosiguiéramos averiguando cuál es el bien que Aristóteles considera como propio del individuo humano, y cuya consecución constituye el objeto de la Etica. Solamente diremos—pues necesitamos tenerlo en cuenta para determinar el fin de su Política—que asigna al hombre como fin la perfección de su naturaleza, en cuanto compuesto (*synolon*) integrado por alma y cuerpo. Pero entre todos los bienes que a cada parte de éstas corresponde concede la supremacía a los del alma, y entre éstos a los de la parte intelectual, que es la más alta del hombre. La vida perfecta será, pues, una vida conforme a la virtud, y a la virtud más alta entre todas, que es la sabiduría, ordenada a la contemplación de su objeto más elevado, que es Dios. Así aparece el ideal humano de Aristóteles en la *Etica a Eudemo*, pues en la *Etica a Nicómaco*, que es la más tardía, es menos explícito.

V. El Ser de la Comunidad política

En la escala de seres que acabamos de enumerar es fácil asignar a cada uno el bien que le corresponde. No hay más que establecer un paralelismo exacto entre el ser de Dios y su propio bien, entre el ser de los cuerpos celestes y su propio bien, entre el ser del hombre y su propio bien.

El bien es la plenitud del ser que a cada cosa corresponde conforme a su naturaleza. Sólo existe una diferencia. Dios y los cuerpos celestes poseen esa plenitud de ser desde toda la eternidad, por su propia naturaleza. Nada se les puede aumentar ni disminuir. Su bien es propio suyo y no pueden perderlo, ni siquiera comunicarlo a ningún otro ser.

Pero el hombre es un existente efímero, que aparece en el mundo y desaparece, como individuo, al poco tiempo. Es además un ser que se hace, que tiene que lograr su perfección mediante el ejercicio de su actividad en el mundo, luchando contra innumerables dificultades. Por esto la Moral humana tiene un carácter dinámico, finalista, que implica el esfuerzo, la lucha, la «virtud» (*areté*), para conseguir la perfección posible de su naturaleza, y siempre de una manera relativa e imperfecta.

Este es el sentido de la Etica de Aristóteles. Una Moral del bien posible, que tiene que acomodarse a la limitación radical del ser humano, y que ni siquiera puede ofrecerle la seguridad de realizar todas sus posibilidades.

Pero vamos a dar un paso más. La Moral individual, por lo menos tiene un sujeto concreto y determinado, que es el hombre. Un sujeto real, existente, dentro de todas las limitaciones propias de su misma naturaleza.

Pero el hombre no es un existente único ni aislado, como Dios y como cada uno de los cuerpos celestes, sino que es un individuo de una especie multiplicada en multitud de seres particulares, distintos, y a la vez semejantes, los cuales se asocian en agrupaciones de diversos tipos.

Por lo tanto, la relación teológica del hombre para con Dios, y su relación cósmica con los seres astrales, se complica ahora con otro orden de relaciones humanas, que brotan de su coexistencia con una multitud de existentes humanos semejantes.

En el conjunto de las realidades humanas encontramos la comunidad política, que también es un ser, una entidad. Y en cuanto ser le corresponde también un bien propio, que consistirá en el perfecto desarrollo de su naturaleza.

Ahora bien, ¿qué clase de entidad es la de la comunidad política? ¿Es una entidad natural, o una entidad artificial? La respuesta más sencilla, a primera vista, sería decir que la comunidad política es una entidad *artificial*, establecida mediante una convención voluntaria (*nomos*), entre un conjunto de individuos que se agrupan y asocian, con la finalidad extrínseca de conseguir un bien común para todos ellos, que complete y facilite la consecución de sus posibilidades naturales.

Es la solución que habían dado ya los sofistas, como Licofrón, anticipándose a los teorías roussonianas sobre el origen de la sociedad, las cuales, lo mismo que las cartesianas en otros aspectos, pierden el mérito de la novedad, al verlas mejor formuladas ya en los pensadores griegos.

Sin embargo Aristóteles no piensa así. Para él el Estado o la comunidad política no es algo artificial, sino *natural*. Claro que no natural en el sentido de que nazca ya constituída, a la manera de un árbol o de un animal, sino en cuanto que brota necesariamente de la misma naturaleza del hombre.

Aristóteles dice que el hombre es por naturaleza un *animal político*. Para comprender esta afirmación es necesario tener en cuenta el sentido de su teoría finalista.

A la conclusión de los sofistas, lo mismo que a la de Hobbes, Campanella, Spinoza y Rousseau, se llega cuando se sigue exclusivamente un orden histórico y genético en la constitución de la sociedad, cuyos elementos pueden expresarse de esta manera:

1.° Los individuos aislados.

2.° La sociedad familiar.

3.° Simultáneamente, el estado «natural» de guerra de todos contra todos.

4.° El establecimiento de un *pacto* o de una convención (*nomos*), por el cual los individuos ceden voluntariamente sus derechos «naturales» y se agrupan bajo una autoridad, quedando así constituída la sociedad. De ese pacto brota la *ley*, la cual,

más que en la naturaleza, tiene su fuente en la libre voluntad de los que la establecen.

Pero el pensamiento de Aristóteles es más sutil y más profundo. En la misma *naturaleza* individual de cada hombre hay una tendencia finalista a lograr su propia perfección, en la cual consisten su bien y su felicidad. Pero esa perfección no puede lograrla el individuo en su estado de aislamiento y de soledad. El individuo aislado es insuficiente para bastarse a sí mismo. Por esto necesita de la agrupación con sus semejantes, la cual tiene divesas formas:

1.° *La sociedad familiar,* que comprende, por lo menos, el marido, la mujer, los hijos, los esclavos y... el buey arador. Es una asociación netamente *natural* y constituye la unidad social básica (*oikós*).

2.° *La aldea* (*kóme*), que resulta de la agrupación de varias familias.

3.° *La ciudad* (*polis*), o comunidad política, que resulta de la agrupación de varias aldeas o de un número mayor de familias.

Como prueba de la sociabilidad natural del hombre señala Aristóteles el hecho de que la naturaleza le ha dotado del don de la palabra (*lógos*). Los demás animales sólo emiten sonidos (*phoné*). Pero el hombre discurre, tiene razón y habla. Y la palabra es, no sólo *logos,* sino también *diálogo,* que implica comunicación con otros seres semejantes.

Además, el hombre es el único animal que sabe distinguir, no sólo entre el dolor y el placer, sino también entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto (6). «Por eso, aún aquellos que no tienen necesidad de la ayuda recíproca, no tienen, sin embargo, menor deseo de vivir en sociedad» (7). Por lo tanto, la naturaleza, que no hace nada en vano, ha formado al hombre para vivir, no aislado, sino en sociedad. El hombre solitario, «como un águila en un picacho», es antinatural. Es, o un dios o una bestia (8).

Aristóteles distingue varias formas de asociación: la familia o la casa (*oikós*), la aldea (*kóme*), el patriarcado, la tribu. Pero

(6) *Pol.*, I, 2, 1253 a 14.
(7) *Pol.*, III, 6, 1278 b 20.
(8) *Pol.*, I, 2, 1253 a 29.

la suprema de todas es la ciudad (*polis*), que es la cumbre, y el fin a que tienden todas las demás.

La ciudad es posterior, genética e históricamente, a las demás formas de asociación (*koinonía*). De la agrupación de las familias resultan las aldeas, y de la agrupación de aldeas resulta la ciudad, cuyas notas características son las de ser una sociedad perfecta, independiente y que se basta a sí misma (*autarkés*).

Pero, en virtud de ser la ciudad el fin a que tienden todas las anteriores, está implícita en ellas, y goza por lo tanto de una prioridad de naturaleza, de perfección y de dignidad sobre todas. Es la obra más excelente que el hombre puede realizar sobre la tierra. Es el lugar por excelencia para llevar una vida digna de hombre.

El pensamiento de Aristóteles puede interpretarse en el sentido de que, así como el individuo nace en el seno de una familia, las familias y los individuos a su vez nacen en el seno de una ciudad. Así, pues, la ciudad es anterior, por naturaleza, a la familia y a los individuos (9).

VI. Estructura de la comunidad política

La *koinonía* política es un *todo*, integrado por partes, no homogéneas, sino heterogéneas.

El todo se descompone en partes, y el compuesto en sus elementos *atómicos*, es decir, individuales (10). Los elementos *atómicos* de la *polis* son las familias y los individuos. Pero siendo la ciudad un todo por relación a esas partes, la ciudad tiene prioridad de naturaleza sobre las familias y los individuos, pues el todo es necesariamente antes que las partes: «Por ejemplo, cuando el todo que es un cuerpo se destruye, ya no hay manos ni pies, a no ser en sentido equívoco, como podría hablarse de una mano de piedra, porque a eso queda reducida la mano cuando es amputada. Las cosas se definen por su actividad y por su potencia, y cuando ellas no son en realidad las mismas no se puede decir que sean las mismas, sino más bien que tienen el mismo nombre» (11). Es decir, que son cosas equívocas.

(9) *Pol.*, I, 2, 1253 a-1253 b.
(10) *Pol.*, I, 1, 1252 a 13-23.
(11) *Pol.*, I, 2, 1253 a 20-25.

Este texto de Aristóteles se ha sometido a las más pintorescas exégesis, queriendo ver en él una expresión del totalitarismo, a la manera de ciertos Estados modernos. El Estado sería a la manera de un todo sustancial, en el cual las partes pierden sus propias formas individuales y adquieren la forma única del todo. Así, dentro del Estado quedarían absorbidas las familias y los individuos, perdiendo sus derechos, sus funciones y su libertad.

Nada más contrario al pensamiento de Aristóteles. Su *polis* no es un todo homogéneo, dotado de una unidad sustancial, como el individuo; ni tampoco una unidad resultante de relaciones fundadas en la generación, como la familia; sino un compuesto heterogéneo, en el cual permanecen sus partes integrantes, distintas, con sus funciones propias y diferentes. Por esto rechaza Aristóteles el principio de Platón: «Cuanto más perfecta es la unidad, tanto mejor es el Estado» (12).

La unidad que propone Aristóteles es tan sólo una unidad de orden, de tipo orgánico, que es la única posible cuando se trata de una multitud integrada por partes heterogéneas, las cuales quedan unificadas extrínsecamente en virtud de su tendencia y de su orientación activa hacia un fin común (13).

VII. El Bien de la comunidad política

Tenemos, pues, que el hombre es un animal social, y que la forma más perfecta de sociedad es la *polis*.

Prescindamos en este momento de la cuestión de si la *polis* griega equivale o no al Estado moderno, tal como nosotros lo entendemos. Tampoco nos interesa si Aristóteles fué capaz de rebasar la estrechez del concepto arcaico de la *polis* griega tradicional, precisamente en un momento después de un largo proceso de disolución, que arranca de las guerras médicas, se continúa con la del Peloponeso y termina con las fulgurantes campañas de Alejandro, que abren el camino al cosmopolitismo.

Ciertamente que la *polis perfecta* (*ariste politeía*) que Aristóteles describe, echando también su cuarto a espadas en los idealismos utópicos, responde mejor al concepto griego arcaico, que al que se inicia precisamente en su mismo tiempo.

(12) *Pol.*, II, 2, 1261 a 15.
(13) *Pol.*, I, 1, 1252 a 1-6; III, 4, 1276 b 26-29.

Para obtener una definición de la *polis* necesitamos, como en todas las demás cosas ,aprisionar su noción entre el género próximo y la última diferencia. El género próximo es fácil hallarlo. Aristóteles nos dice que la ciudad es una *koinonía politiké* (14). Es decir, una agrupación, una asociación, una comunidad compuesta por hombres.

Pero no toda asociación es *polis*. No basta la *convivencia* de los hombres (*sudsen*). Ni tampoco la *comunidad de lugar*. Pueden unirse bajo los mismos muros Megara y Corinto, y sin embargo no constituirían una ciudad sola (15). Tampoco basta la simple *asociación*. Los esclavos pueden agruparse, y sin embargo no constituyen ciudad, que es propia de hombres libres.

¿Cuál es la nota que da a la asociación humana su diferencia específica, y la constituye en *polis*, distinguiéndola de los demás géneros de asociación? Para hallarla hemos de tener en cuenta que la *polis* es una organización social humana, y que en cuanto tal no es una entidad estática, sino dinámica, que tiende a conseguir un fin determinado. Por lo tanto, para hallar la diferencia específica de la *polis* tenemos que averiguar cuál es el *fin*, que como tal especifica su movimiento. «Tendremos que determinar primeramente *con qué fin* se constituye la ciudad» (16).

Aristóteles expresa el fin de la sociedad política en numerosos pasajes, aparentemente claros, pero en los que late un fondo de imprecisión, cuyas consecuencias han llegado hasta nosotros. Escuchemos primero sus palabras, y después trataremos de interpretarlas:

En primer lugar nos dice que *el fin de la comunidad política es un bien*. «Vemos que toda ciudad es una comunidad, y que toda comunidad está constituída en vista de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno; y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y *al bien más principal* debe tender la principal entre todas, y que comprende todas las demás, a saber, la llamada ciudad y comunidad política» (17).

(14) *Pol.*, I, 1, 1252 a 1-10.
(15) *Pol.*, III, 9, 1280 b 14.
(16) *Pol.*, III, 6, 1278 b 15.
(17) *Pol.*, I, 1, 1252 a 1-10.

«Volviendo a nuestro tema, puesto que todo conocimiento y toda elección desean algún bien, digamos cuál es aquel a que aspira la *Política,* y cuál es el supremo entre todos los bienes que pueden realizarse. Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la *felicidad,* y admiten que *vivir bien* y *obrar bien* es lo mismo que *ser feliz.* Pero al preguntarse qué es la felicidad, dudan, y no lo explica lo mismo el vulgo que los sabios» (18).

«El bien se deriva de la ciencia suprema, y ésta es precisamente la ciencia política..., su fin abraza los fines diversos de todas las demás ciencias, y por consiguiente el de la Política será el *verdadero bien,* el *bien supremo del hombre*» (19).

«El fin de la comunidad política son las *buenas acciones*» (20)

«La ciudad mejor es a la vez feliz y próspera. Ahora bien, es imposible que les vaya bien a los que no obran bien, y no hay obra buena, ni del individuo ni de la ciudad, fuera de la virtud y de la prudencia» (21).

Aristóteles hace notar que la tendencia natural intrínseca del hombre a la sociedad, le lleva a agruparse con otros hombres, aún sin ninguna necesidad de auxilio mutuo. «El hombre es por natuuraleza un animal político (*physei mén éstin ántropos elsóon politikón*), y por tanto, aún sin tener ninguna necesidad de auxilio mutuo, los hombres tienden a la convivencia (*orégontai tou sudsen*). Si bien es verdad que también los une la *utilidad común* (*koiné symphéron synágei*), en la medida en que a cada uno corresponde una parte del bienestar. Este es, efectivamente, el *fin principal,* tanto de todos en común, como aisladamente; pero también se reúnen *simplemente para vivir,* y constituyen la comunidad política, pues quizá en el mero vivir existe una cierta dosis de bondad, si no hay en la vida un predominio excesivo de penalidades» (22).

Pero Aristóteles no se da por satisfecho con que la agrupación de los hombres se limite a satisfacer las necesidades primarias y materiales, aún cuando ésta haya sido una de las causas de la

(18) *E. N.*, I, 4, 1095 a 14-22.
(19) *E. N.*, I, 2, 1094 b.
(20) *Pol.*, III, 9, 1281 a 3.
(21) *Pol.*, VII, 1, 1323 a 25-30.
(22) *Pol.*, III, 6, 1278 b 20-30.

asociación. *Vivir* simplemente, es un bien común. Pero le parece demasiado poco.

Es más, rechaza como insuficientes otras finalidades que pueden mover a los hombres a la asociación política ; por ejemplo el *conseguir riquezas*, el *intercambio comercial*, los *contratos* y la *ayuda mutua*, las *alianzas militares*, con el fin de defenderse contra la injusticia de los enemigos, pues «entonces los tirrenos y los cartagineses, y todos los que tienen contratos entre sí serían ciudadanos de una sola ciudad» (23).

Todas esas cosas son necesarias, y de hecho se dan en la ciudad perfecta. Pero no bastan. Solamente son medios para conseguir el fin principal (24).

La comunidad política tiene por fin, *no sólo vivir* (*dsen*), sino *vivir bien* (*eu dsen*). «No sólo se han asociado los hombres para vivir, sino para vivir bien» (25).

¿Qué hay que entender por «vivir bien»? No la abundancia de bienes materiales para llevar una «buena vida», sino—y aquí entra una interferencia de la Etica, cuyo alcance veremos enseguida, pues Aristóteles señala una finalidad idéntica a la ciudad y al individuo—*la vida conforme a la virtud*. Es decir, la vida ordenada conforme a las exigencias de la virtud de la Justicia, que es la fundamental y propia de la comunidad política.

De esta forma de vida se deriva la *felicidad*, que es propia de hombres libres. «De otra suerte podría haber ciudades de esclavos y de los demás animales ; pero no las hay, porque no participan de la felicidad, ni pueden elegir su vida» (26).

«Así resulta también manifiesto que la ciudad que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la virtud ; porque si no, la comunidad se convierte en una alianza que sólo se diferencia localmente de aquellas en que los aliados son lejanos, y la ley en un convenio y, como dice Licofrón el sofista, en una garantía de los derechos de unos y otros, pero deja de ser capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos»... El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son medios para este fin. La ciudad es la comunidad de familias y al-

(23) *Pol.*, III, 9, 1280 a 37-39.
(24) *Pol.*, III, 9, 1280 a 30-35.
(25) *Pol.*, III, 9, 1280 a 30.
(26) *Pol.*, III, 9, 1280 a 32.

deas en una vida perfecta y suficiente, y ésta es, a nuestro juicio, la vida feliz y buena. Hay que concluir, por tanto, que el fin de la comunidad política son las buenas acciones, y no la convivencia (27).

Notemos de paso que, lejos de absorber la *Etica* en la *Política* —a estilo de Maquiavelo—como harían temer los textos en que Aristóteles subordina la primera a la segunda, por el contrario el Filósofo da a la Política un contenido ético, poniéndola bajo la salvaguardia de la *virtud*, que se convierte en el fin y en el ideal a que debe aspirar la ciudad. Con esto tenemos ya los elementos suficientes para dar una definición de la ciudad, su género próximo: *comunidad de hombres libres*, y su diferencia específica: *orientada a la finalidad de vivir bien*, es decir de *vivir conforme a la virtud*.

Pero además Aristóteles señala otro conjunto de condiciones para constituir la sociedad perfecta (28). Debe tener un número suficiente de ciudadanos, ni demasiado grande, ni demasiado pequeño. Debe tener un territorio, ni muy grande, ni muy pequeño, pero con recursos suficientes para bastarse autárquicamente a sí mismo. Debe estar bien emplazada. En la proximidad del mar. Bien orientada hacia los vientos del Este. Con fácil salida para los ciudadanos, y difícil acceso para los enemigos. Debe tener murallas y fuerza naval suficiente para el comercio y para su defensa. Debe estar bien provista de aguas, etc. Todo esto dice Aristóteles, aproximadamente, «pues no se ha de buscar la misma exactitud en las cosas teóricas que en las perceptibles por los sentidos» (29).

Recojamos ahora unas cuantas definiciones del mismo Aristóteles: «La ciudad es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y suficiente, y esta es, a nuestro juicio, la vida feliz y buena» (30). «La ciudad es una comunidad de individuos semejantes, para vivir lo mejor posible, y como la felicidad es lo mejor, y consiste en un ejercicio y uso perfecto de la virtud, de la cual unos pueden participar, y otros poco o nada, esto es causa evidentemente de que haya varias formas distintas de

(27) *Pol.*, III, 9, 1281 a 1-5.
(28) *Pol.*, VII, 4, 1325 b 35 ss.
(29) *Pol.*, VII, 7, 1328 a 20.
(30) *Pol.*, III, 9, 1281 a 1.

ciudad y de régimen político, pues al perseguir ese fin de distintas maneras y con distintos medios, se producen diferentes géneros de vida y de régimen político» (31). «La ciudad es una comunidad de casas y de familias, con el fin de vivir bien, de conseguir una vida perfecta y suficiente» (32).

VIII. El Bien común y el fin de la comunidad política

Mientras nos mantenemos en estas expresiones generales, un poco retóricas, y por lo mismo un poco envueltas también en una leve atmósfera de vaguedad, no hay duda que las frases de Aristóteles suenan con un acento de grandeza.

Pero si penetramos un poco más, y queremos saber en concreto qué hay que entender por ese bien propio de la ciudad, nos lo recortan por todas partes las mismas restricciones relativistas que cercenaban las alas al bien que Aristóteles propone en su *Etica a Nicómaco* como ideal del individuo humano.

Por una parte, su Ontología, completamente liberada de los idealismos platónicos, no da cabida a un destino transcendente del hombre. Su felicidad y su perfección posibles quedan recluídas en los estrechos límites de la presente vida, en la cual sólo puede aspirar, y no siempre conseguir, al bien posible en este mundo.

Por otra parte, la vasta experiencia que Aristóteles demuestra poseer de las constituciones y de las alteraciones políticas de las ciudades griegas, le preserva de incurrir en los optimismos de su maestro. Así, aunque en los libros VII y VIII intenta trazar un esquema de la «Ciudad perfecta» (*ariste politeía*), y aunque son los que más claramente reflejan al Aristóteles todavía dominado por el influjo del platonismo, no obstante su realismo le corta los vuelos a la fantasía para no soñar en Repúblicas ideales, sino en las que es posible formar, contando con los múltiples obstáculos que acompañan siempre a toda obra humana.

Pero, ateniéndonos en concreto al *Bien común* (33), a primera vista parece que Aristóteles tiene de él un concepto exacto

(31) *Pol.*, VII, 8, 1328 a 37 ss.
(32) *Pol*, III, 9, 1280 b 34.
(33) La expresión «Bien común» no se encuentra explícitamente formulada en Aristóteles. La frase «koinón symphéron» es equivalente, pero tiene más bien sentido de conveniencia y de utilidad.

cuando tropezamos con expresiones como las siguientes, en que lo señala como norma para apreciar la legitimidad o ilegitimidad del régimen político: «Todos los regímenes que se proponen la utilidad común (*koinón symphéron*) son rectos desde el punto de vista de la justicia absoluta; y los que sólo tienen en cuenta el de los gobernantes son defectuosos, y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos, y la ciudad es una comunidad de hombres libres» (34).

Sin embargo, al definir la virtud de la Justicia, que es la propia de la comunidad política, pues es la que establece el orden y la armonía entre las distintas partes del conjunto social, y la que expresa por excelencia el bien común, Aristóteles limita su alcance diciendo: «La Justicia consiste en la igualdad, y así es, *pero no para todos, sino para los iguales,* y la desigualdad parece ser justa, y lo es en efecto, pero no para todos, sino para los desiguales» (35).

Así, pues, tanto el ideal ético como el político de Aristóteles tienen graves defectos. En primer lugar no existe una distinción clara entre el bien individual, que propone como fin de la Etica, y el bien común, que constituye el de la Política. Aunque en la división tripartita de las ciencias prácticas aparezcan como distintas la Política (bien común), la Economía (bien familiar) y la Etica (bien individual), sin embargo, al detallar en concreto la finalidad de la Política, su concepto sufre una interferencia con la Etica, y la finalidad propia del individuo viene a confundirse con la de la asociación política. Es lo que aparece en los siguientes pasajes:

«El fin (de la Política) debe identificarse con el mismo bien del hombre. Aunque este bien *sea el mismo para el individuo y para la ciudad,* el bien de la ciudad es seguramente una cosa más elevada y más perfecta de alcanzar y de salvaguardar; pues, en efecto, si es deseable para un individuo el alcanzarlo, ¡cuánto más hermoso y más divino será alcanzarlo los pueblos y las ciudades!» (36).

(34) *Pol.*, III, 6, 1279 a 15-21.
(35) *Pol.*, III, 9, 1280 a 12-14.
(36) *E. N.*, I, 1, 1094 b 6-11.

«Es evidente que el fin de la comunidad y el del individuo *es el mismo*, y que necesariamente ha de ser también el mismo el fin del hombre mejor y el del mejor régimen» (37).

«Falta por decir si debe afirmarse que la felicidad de cada uno de los hombres es la misma que la de la ciudad, o que no es la misma. También esto es claro: todos estarán de acuerdo en que *es la misma*. En efecto, todos los que hacen consistir en la riqueza la vida dichosa del individuo consideran también feliz a la ciudad entera cuando es rica; los que aprecian más que ninguna otra cosa la vida de un tirano, declararán que la ciudad más feliz es la que gobierna sobre mayor número, y el que considera feliz al individuo por su virtud dirá que es más feliz la ciudad más virtuosa» (38).

Así, pues, aunque en unos textos subordine Aristóteles la Etica a la Política, como lo particular a lo común, o como la parte al todo, en otros viene a subordinar la Política a la Etica, convirtiéndola en medio para lograr un fin que coincide con el de la Moral, es decir, la vida buena y virtuosa. Así, en la *Etica a Nicómaco*, en el capítulo final en que se refiere a la Política y a sus relaciones con la Etica, viene a representar a la primera como una continuación de la segunda (39).

Aparentemente esto hace coincidir a Aristóteles con la tesis que hace de la Política una parte subordinada a la Moral, y a sus principios generales. Sin embargo no es así, y la actitud de Aristóteles entraña graves consecuencias si la relacionamos con el concepto de Bien común.

Dejemos a un lado el que Aristóteles no logró comprender la visión cosmopolita de su discípulo Alejandro, el cual soñó con fundir a griegos y bárbaros en una sola entidad política universalista, tesis que su maestro rechazó siempre como absurda. Aunque por otra parte reconoce los inconvenientes de la atomización de los pequeños Estados griegos, y con un poco de melancolía expresa su convicción de que si la raza helena formara un solo Estado, sería capaz de conquistar el Universo (40).

Pero si identificamos el fin de la ciudad, tal como Aristóteles lo expresa, con el Bien común, nos veremos precisados a recor-

(37) *Pol.*, VII, 15, 1334 a 11-14.
(38) *Pol.*, VII, 2, 1324 a 2-14.
(39) *E. N.*, X, 9, 1179 b.
(40) *Pol.*, VII, 1327 b 30.

tar por todas partes el alcance de la palabra «común», para dejarlo reducido al bien de una clase social particular. La subordinación de la Política a la Etica, entendidas ambas en el sentido aristotélico, viene casi a convertirla en un medio para que en la ciudad un grupo selecto de ciudadanos privilegiados pueda lograr su perfección, mediante la práctica de la virtud y de la contemplación científica, a costa de una especie de esclavitud de la mayor parte de los restantes elementos.

Aristóteles tiene de la ciudad un concepto organicista, heredado de su maestro Platón. La ciudad, como entidad perfecta y autárquica, necesita diversos elementos heterogéneos para poder desempeñar toda la variedad de sus funciones. En ella debe haber:

1.° Labradores, que le proporcionen alimentos.

2.° Artesanos, que practiquen los oficios manuales.

3.° Braceros y mercaderes, que procuren en abundancia los recursos necesarios para la vida de la ciudad y que la aprovisionen en caso de guerra.

4.° Defensores o soldados, que tengan a cargo su defensa.

5.° Sacerdotes, que ejerzan las funciones del culto a los dioses.

6.° Jueces y magistrados, que la gobiernen y administren justicia (41).

Ahora bien, esa vida perfecta y feliz conforme a la virtud, que Aristóteles señala como fin de la comunidad política, no la entiende más que para los *ciudadanos libres*. Y Aristóteles no concede el derecho de ciudadanía a todos los elementos que componen la ciudad. No sólo excluye a los esclavos, a los periecos, a los metecos y a las mujeres (de las que tiene un concepto sumamente peyorativo), sino también a los labradores, que según él es preferible que sean esclavos (42), y a los artesanos y mercaderes. En la categoría de *ciudadanos libres* entran solamente las tres clases superiores: los guerreros, los sacerdotes y los magistrados. «Ellos son los ciudadanos, ya que los obreros no participan de la ciudad, ni ninguna otra clase que no sea «productora» de virtud (43). A ellos corresponde tener la propiedad, la

(41) *Pol.*, VII, 8, 1328 b 8-23; VI, 4, 1290 b 39.
(42) *Pol.*, III, 5, 1278 a 1; VII, 10, 1330 a 25.
(43) *Pol.*, VII, 9, 1329 a 20.

cual no debe ser común, aunque en la práctica deberá hacerse de ella, amistosamente, un uso común (44).

La identificación del *bien ético* con el *bien político* lleva a Aristóteles a establecer en el orden político una jerarquía de bienes y de valores paralela a la que establece en el orden ético:

1.° Los *bienes materiales* y las *artes prácticas*, que están subordinados a

2.° Los *bienes morales*, producidos por las *virtudes prácticas*. Y éstos, a su vez, a

3.° Los *bienes intelectuales*, mediante el ejercicio de la especulación y de la sabiduría (45).

Con lo cual volvemos a incurrir en el mismo defecto que hemos señalado. El bien «común» se convierte en el bien de una clase particular, pues el fin especulativo de la contemplación virtuosa solamente puede ser logrado por una minoría privilegiada.

La vida perfecta y feliz conforme a la virtud requiere en Aristóteles una base económica suficiente para verse libre de la preocupación del trabajo cotidiano. Los esclavos son quienes deben trabajar, para que huelguen los ciudadanos libres, y puedan dedicarse a la Filosofía (46). «La vida mejor (*bíos áristos*) tanto para el individuo aislado como en común para las ciudades, es la que va acompañada de una virtud suficientemente dotada de recursos para participar en acciones virtuosas» (47).

Requiere además ocio (*scholé*), o tiempo libre para poderlo consagrar al estudio y a la investigación de las ciencias teóricas, especialmente a la contemplación de los objetos de las ciencias más altas, que son la Astronomía y la Teología (48).

Dejemos aparte otras cualidades personales que Aristóteles establece en su Etica a Nicómaco para lograr la felicidad. Lo cierto es que esas condiciones no se dan ni en los esclavos, ni en las mujeres, ni en los artesanos y labradores. Por lo tanto, el *vivir bien*, la felicidad, la perfección que el hombre aspira a

(44) *Pol.*, VII, 9, 1329-1330 a 30.
(45) *Pol.*, VII. 1, 1323 a-1323 b.
(46) *Pol.*, VII, 15, 1334 a 19.
(47) *Pol.*, VII, 1, 1323 b 35-40.
(48) *Pol.*, VII, 9, 1328 b 45-40.

conseguir mediante su agrupación en la comunidad política no son para todos, ni están al alcance de todos, sino tan sólo de una exigua minoría de ciudadanos. Es decir, que del Bien común (*koinón symphéron*) que Aristóteles señala como fin propio y específico de la comunidad política queda excluída la mayor parte de los elementos que integran la ciudad, pues sólo pueden aspirar a él en realidad los ciudadanos libres, es decir, los que posean suficientes bienes de fortuna para no tener que sujetarse a un trabajo necesario, y disponen de medios, de tiempo y de ocio para consagrarse a las actividades superiores de la virtud, que son las que corresponden al ejercicio de la virtud intelectual contemplativa.

Con esto tendríamos que el *bien común* de la ciudad, en realidad beneficia principal, sino exclusivamente, a una exigua minoría de ciudadanos, y que la última finalidad de la asociación política tendería a hacer posible la contemplación científica de unos cuantos privilegiados, que serían los únicos que podrían alcanzar ese ideal de virtud y de felicidad. Es, por lo tanto, un ideal aristocrático y limitado, muy semejante al de su maestro Platón. A la gran mayoría de miembros de la *polis* solamente le tocarían, como de rechazo, algunos relieves dispersos de ese bien que se propone como propio de la ciudad, y como «común» para todos.

IX. Conclusión

A nuestro entender, de lo que queda expuesto, parece deducirse que la identificación que hace Aristóteles del bien de la comunidad política con el bien ético que corresponde a cada individuo en particular, y sobre todo el predominio que tienen en su *polis* las clases superiores, (resto de platonismo) le impiden llegar a una noción clara y precisa del bien común.

Esto es tanto más extraño cuanto que en su Política hallamos mencionados expresamente todos los elementos constitutivos del complejo concepto de bien común, y algunos de ellos maravillosamente definidos y desarrollados.

Encontramos el concepto de la unidad de la multitud en un orden orgánico, regulado por la virtud de la justicia, que es la

garantía y el fundamento de la armonía entre la diversidad de elementos integrantes de la comunidad política.

Encontramos el concepto de paz, estabilidad y seguridad (*aspháleia*) como consecuencia del orden, y condición indispensable para la vida tranquila y feliz de los moradores de la ciudad.

El concepto de comunidad política, con vistas no sólo a vivir, ni a disfrutar de la convivencia de los semejantes, sino a *vivir bien*, con una vida holgada y suficientemente provista de los bienes necesarios (*autárkeia*).

El concepto de lo que es propio del individuo, de la familia y de la comunidad, que le sirve precisamente de base para distinguir específicamente la Etica, la Economía y la Política, como ciencias distintas.

La afirmación de que el bien común de la ciudad y el bien propio de cada persona singular no sólo difieren entre sí como lo *poco* y lo *mucho*, sino que se distinguen *específicamente* (49).

La afirmación de que la legitimidad de los diversos regímenes políticos se apoya en su interés por el bien comun, mientras que la ilegitimidad de las formas degeneradas de gobierno proviene fundamentalmente de anteponer el interés propio al común.

El concepto de que los distintos elementos de la comunidad política deben armonizarse y reducirse a la unidad de una orientación común mediante la dirección rectora de un gobernante, cuyas virtudes fundamentales deben ser la prudencia (virtud intelectual), con sus tres modalidades: legislativa, deliberativa y ejecutiva, y con su coro de virtudes menores: la gnome, la synesis y la eubulía; y además de la justicia, virtud general, completada con la equidad, en cuya descripción brilla admirablemente el buen sentido de Aristóteles.

El concepto de una multitud, unida en el orden y en la paz, orientada a obrar bien y virtuosamente.

El concepto de que, junto con el orden y la paz, la ciudad debe procurar proveer a sus miembros de la suficiente satisfacción de sus necesidades de orden material.

El concepto de ley, apoyada por una parte en la naturaleza, y por otra en las costumbres tradicionales, como garantía de la

(49) *Pol.*, I, 3, 1253 b 1-15.

conservación del orden, y como orientación racional de los miembros de la comunidad a su perfección y su felicidad.

De todos estos elementos, que se hallan expresamente en Aristóteles, puede deducirse un concepto de bien común, como fin y objeto de la comunidad política, en el cual entrarían: el orden estable y seguro, establecido y salvaguardado por la justicia, fundamento de la paz interna y externa, y que hace posible la vida autárquica y virtuosa, y con ello la felicidad en este mundo para todos los miembros de la comunidad política.

Pero el desarrollo y la coordinación armónica de todos esos elementos, y con ello una noción clara del bien común, como objeto de la comunidad política, creemos que es vano buscarlo en la Política de Aristóteles. Hay que esperar varios siglos a que otros pensadores desentrañen la virtualidad de esos principios, a la luz de la revelación cristiana. Hemos expuesto la doctrina del bien común en la *Política* como si se tratase de una obra unitaria. Las teorías de Zürcher, que tan hondamente han removido el concepto tradicional del *Corpus aristotelicum*, no alteran en el presente caso la doctrina que creemos se desprende del análisis de los textos.

Fr. Guillermo Fraile, O. P.

NOTAS CRITICAS

A. Royo Marin, O. P.: *Teología de la perfección cristiana.* Prólogo del Excmo. Dr. Fr. Albino Menendez-Reigada, Obispo de Córdoba. XXXII-984 págs. B. A. C. Madrid 1954.

La «Teología de la Perfección» del P. Royo Marín, es un fausto acontecimiento para el neo-tomismo espiritual. En la valiosa y abundante literatura del movimiento de restauración mística iniciado por el P. Arintero, faltaba una obra que sistematizara e integrara toda la doctrina espiritual tradicional sobre la base de los grandes principios de la escuela unitaria tomista. Y esta obra nos la ha proporcionado felizmente el P. Royo Marín.

El primer intento del autor fué escribir un breve Manual para los centros de estudios eclesiásticos. Pero sin renunciar a esta finalidad, agrandó su plan y se propuso «presentar un trabajo más amplio que abarcase en su conjunto el panorama completo de la vida cristiana en forma tal, que pudiese ser utilizado no sólo como libro de texto durante el período escolar de los aspirantes al sacerdocio, sino también como libro de formación ascético-mística para los mismos seglares cultos, ansiosos de doctrina espiritual sólida y teológica».

Aunque la amplitud de 980 páginas parezca muy grande, no es realmente excesiva para la riqueza de doctrina que contienen.

La obra está distribuída en cuatro partes: 1.ª El fin. 2.ª Principios fundamentales. 3.ª Desarrollo normal de la vida cristiana. 4.ª Fenómenos místicos extraordinarios. El autor ha pensado y razonado muy bien el orden de su libro, y aunque es materia tan discutible podemos decir que, en conjunto, no conocemos ninguno mejor ordenado.

No es del caso ponderar particulares aciertos en una obra generalmente tan acertada como ésta. Pero es justo señalar algunos de sus méritos principales.

Y el primero es la competencia teológica y tomista que campea en toda la obra, justamente titulada *teología* de la Perfección. Las luces de la *Suma* irradian esplendorosas. La obra está vivificada de fecunda savia tomista.

En la valoración espiritual de los principios de Santo Tomás el P. Royo es un gran discípulo de los Maestros de la escuela espiritual tomista moderna. El P. Arintero hubiera escrito la recensión más entusiasmada y jubilosa de la obra del P. Royo. De seguro que el P. Garirgou-Lagrange, de quien tanto aprendió nuestro autor, se sentirá feliz con esta versión científica de su libro sapiencial, «Las tres edades de la vida espiritual».

Tomista en su savia, el libro del P. Royo es teresiano y sanjuanista en su floración y fructificación. Nada extraño, pues el tomismo siempre vió en las obras de los sublimes doctores carmelitanos el comentario místico insuperable de la *Suma*.

El P. Royo se sabe a Santa Teresa y a San Juan de la Cruz (sobre todo a Santa Teresa) de memoria, entendimiento y voluntad. No es sólo conocimiento, sino afecto y entusiasmo de la doctrina incomparable de los dos príncipes de la Mística. Este entusiasmo llega a exceso en el P. Royo, pues tal nos parece el calificar de «geniales», no ya sentencias que lo son, sino frases y palabras que sólo son ingeniosas.

La triple inspiración señalada no excluye otras influencias. El P. Royo ha procurado recoger en su obra lo mejor de la espiritualidad cristiana universal, y todos sus grandes representantes dejan oír en ella su voz autorizada. Cada uno enseña en ella lo que mejor sabe. Es de notar lo mucho y muy bueno que enseña, por ejemplo, San Ignacio de Loyola. Y agrada comprobar, cómo se citan con franco elogio, observaciones acertadas, no sólo de autores extraños, sino de los mayores adversarios, por ejemplo, del P. Crisógono de Jesús Sacramentado.

Todo esto supone en el autor no sólo un criterio amplio y comprensivo, sino muy vasta erudición. No es de extrañar, sin embargo, que no sea tan completa en todos los autores ni en todos los puntos de la doctrina espiritual. Hay casos en que se echa de menos el recurso directo a los Maestros. Hasta sorprende lo poco que le han enseñado al P. Royo algunos de ellos,

por ejemplo, Fray Luis de Granada, o que no le hayan enseñado nada, como Fray Juan de los Angeles, que sabe cosas tan buenas y las dice tan bien dichas. Entre estas ausencias, es importante la que menos debería darse entre los escritores experimentales modernos, que es la de la Ven. Madre Angeles Sorazu. En la exposición de los grados de oración hay que contar con ella, pues hasta parece complementar a Santa Teresa con vivencias no registradas por la Mística Doctora.

Otro gran acierto general que debemos resaltar en la obra del P. Royo es el justo equilibrio ascético-místico de su doctrina. El autor defiende ardientemente la necesidad de la vida mística para la perfección cristiana y, por tanto, el llamamiento universal a esta vida; pero ha sabido comprender justamente que los fundamentos del edificio han de estar en proporción con su altura. La mística falla de hecho por falta de ascética. Hay pocos místicos porque hay pocos verdaderos ascetas. El esfuerzo ascético tiene, por tanto, en el ideal místico, no sólo su apropiada compensación, sino su máxima exigencia. Estamos seguros de que nadie quedará defraudado del ascetismo enseñado por el P. Royo, que mantiene en toda su rigurosa integridad las normas tradicionales, sin concesión alguna al moderno humanismo. (Cfr. págs. 366, 372, 375, 377-8, etc.). Las nadas sanjuanistas al servicio de un ideal de santidad plena: las nadas por el Todo.

Con la elevación de la doctrina se hermana en este gran libro otra cualidad indispensable que es la sensatez del consejo. La prudencia complementa la ciencia. El idealismo de unos horizontes ilimitados de perfección está saludablemente moderado por un buen sentido práctico que precave toda desviación previsible. Una feliz conjugación de alas y pies, de velas y remos, de motor y control.

Y un espíritu vigoroso que es alma de doctrinas y consejos; un espíritu vivificador que alienta, impulsa, esperanza, asegura en todo momento, y gana para el ideal de Dios toda la voluntad del alma. En mil páginas de palabras resuena una sola idea y se persuade una sola resolución: la idea es que Dios quiere darse del todo a las almas, y la resolución, que el alma debe darse del todo a Dios. Imposible será leer el libro sin convencerse de esa idea, y muy difícil terminar de leerlo sin dejarse

vencer por esa resolución. Por lo uno y por lo otro, las letras de este libro serán semillas de santidad.

Se ha censurado al P. Royo de que dogmatiza demasiado, y no es del todo inmerecida esta censura. Para nosotros esa demasía es generalmente accidental, pues casi siempre compartimos su pensamiento. Pero es imposible que en tanta y tan compleja doctrina nos parezcan igualmente exactas todas sus apreciaciones. Indicaremos muy brevemente algunas de las observaciones que se nos ocurren.

En la parte 1.ª falta, a nuestro parecer, un capítulo primero, que es el de la *inhabitación trinitaria*. Como fin, la convivencia trinitaria lo es más que la misma configuración con Cristo. No se ve por qué ha de tratarse de ésta y de la misma convivencia mariana, y desplazar del primer puesto al misterio más esencial y más constitutivo de la vida cristiana. Este es su lugar y no el que le asigna.

En esta misma parte, el artículo segundo del segundo capítulo podría reducirse a un interesante corolario. Es una preciosa explanación la que ofrece el P. Royo, pero no añade nada doctrinalmente a lo ya dicho, y parece superflua en un libro de texto.

El capítulo sobre *La Virgen María y nuestra santificación* es bueno, pero el P. Royo pudo hacerlo mejor, documentándose y pensándolo más. Para muchos el método de la *esclavitud mariana* debe considerarse superado doctrinal y prácticamente por el de piedad filial. Hay buenos estudios sobre el tema. Al menos convenía insinuar el método de filialidad como complementario del de esclavitud.

No vemos por qué expone (con esquema y todo) la enumeración y clasificación de los dones propuesta por Santo Tomás en la *Prima Secundae*, para advertir luego que Santo Tomás «cambia de pensar en la *Secunda Secundae*». La clasificación válida es la que interesa.

Esperábamos que en la división de las gracias actuales explicara convenientemente la diferencia que existe entre la común de las virtudes y la especial de los dones.

En la explicación del misterio de la inhabitación, la aceptación por el autor de la tercera sentencia, después de dejarla tan mal parada, es desconcertante. Por otra parte, la identificación entre la primera y la cuarta es muy relativa, pues en ésta es *la*

gracia la razón formal de la presencia y no la causalidad como tal; es decir: Dios no inhabita *porque causa* (presencia de inmensidad), sino *porque causa la gracia* (presencia de inhabitación).

La prueba de la *obligatoriedad de la perfección* me parece deficiente, tanto en la argumentación positiva como en la teológica.

El esquema de la pág. 233 no responde a Santo Tomás (2-2. q. 184, a. 2). No se trata sólo de perfección con totalidad absoluta, sino también con totalidad relativa, como el mismo esquema —inconsecuente—demuestra. La de Dios, no es absoluta sólo *ex parte objecti*, sino también *ex parte subjecti*.

Piense el P. Royo si le convendría revisar la exposición de las páginas 235-241, precisando mejor la relación entre *llamamiento y predestinación*, habida cuenta de que también los predestinados son llamados (pueden serlo al menos, como reconoce el autor, p. 326, 1.ª; 327, 2.ª; 795) a mayor perfección de la predestinada.

Los testimonios enumerados en la pág. 246 y siguientes parecen escogidos bajo la idea de que la mística consiste en la experiencia de Dios. ¿No los coleccionaría el autor antes de precisar su propio pensamiento sobre este punto? Esto explicaría que hasta de los autores dominicanos (v. gr. Reigada y Garrigou-Lagrange), cite textos referentes a la experiencia y no referentes al modo donal sobrehumano. En la pág. 271, n. 137 arguye también el autor en la supuesta identificación de acto místico y acto experimental.

Sobre la mortificación de los sentidos (pág. 386-7), hace el autor la justa salvedad de que no hay que destruirlos, sino sobrenaturalizar su uso. Pero en la explicación de esta salvedad parece comprometerse la tesis misma de que se trata, a saber: que es preciso mortificarlos privándolos muchas veces de sus actos y objetos propios.

No es cierto que se trate sólo «de evitar que pongan su gozo y su descanso *final* en el mero placer sensible que les causan esos objetos sin elevarse a Dios a través de ellos».

Esto es preciso siempre, pero no basta. La elevación sobrenatural del gozo sensible no se obtiene con perfección, sino con el dominio pleno de los mismos sentidos, ni este dominio sino con la mortificación o privación de su función natural, *en la me-*

dida necesaria y posible. Y esta es la doctrina de San Juan de la Cruz, como aparece en el párrafo mismo citado en la página 387: «Pero el que no sintiere esta libertad de espíritu en las dichas cosas y gustos sensibles..., etc.»

El autor resalta bien la *función contemplativa* de los dones intelectuales superiores; pero es importantísimo recordar la *función directiva y práctica* de estos dones, mucho más frecuente y ordinaria que su función propiamente contemplativa.

En la explicación de la *noche del sentido* es cierta la influencia de la contemplación infusa inicial señalada por el P. Royo; pero hay otra influencia causal notabilísima, silenciada por él, que es la de los dones activos, especialmente la del don de temor. También convendría dar más relieve en la declaración de esa noche a las llamadas pruebas accesorias, pues, en la realidad, lo suelen tener muy grande.

Y prescindiendo ya de observaciones, pues como ve el lector no son de gran trascendencia, sólo añado un ruego final, y es que deslatinice y desescolastice cuanto pueda el texto de su libro. Los latines y los tecnicismos imprescindibles délos en nota a quien los entienda y quiera, y no torture con ellos a quienes les son estorbo.

Por justo mérito de su magnífico libro, pletórico de doctrina y de vida, no le faltará ocasión al autor de perfeccionarlo y pulirlo en sucesivas ediciones. Lo deseamos y esperamos así para premio suyo y, sobre todo, para beneficio de la espiritualidad tomista, que tiene en su libro una suma teológica bien lograda, y de toda la espiritualidad cristiana que tampoco la tiene mejor.

FR. MARCELIANO LLAMERA, O. P.

VANDIER, J.: *Manuel d'Archéologie Egyptienne*. Tome premier: *Les époques de formation. La préhistoire. Les trois premières dynasties*. VIII-1044 págs. con 665 figuras. París. Editions A. et J. Picard et Cie. 82, rue Bonapart, 1952.

La editorial Picard, acreditadísima por sus manuales de Arqueología, ha enriquecido últimamente la ciencia con otras dos obras monumentales: la Arqueología Bíblica, de Barrois, com-

pletada ya en dos tomos, y la Arqueología Egypcia, de Vandier, cuyo primer tomo, en dos gruesos volúmenes de paginación seguida, es objeto de la presente reseña.

J. Vandier es conservador jefe del Departamento de Antigüedades egipcias del Museo del Louvre. Hemos tenido el gusto de conocerle en plena actividad de excavador en Egipto. Este entrenamiento es muy buena recomendación para un tratadista de arqueología. Su nombre como escritor se había acreditado ya, entre otras obras y artículos, por su excelente historia de Egipto en la colección «Clio» y por su historia de la religión egipcia en la colección «Mana», ambas publicadas en las «Presses Universitaires de France». El concepto de Arqueología varía incluso en los manuales publicados por Picard pudiendo abarcar hasta la historia, la religión y la literatura. Pero advierte muy bien Vandier que es del todo imposible e inútil intentar exponer aquí esta civilización varias veces milenaria en todos sus aspectos. Para eso existen ya obras de conjunto sobre la historia, la religión, la estética y la literatura. Resta aun como objeto más propio de la Arqueología, al que se sujeta la presente obra, «el estudio más práctico que teórico de los innumerables monumentos que nos ha legado el antiguo Egipto» (p. VII). Los monumentos son numerosísimos y aumentan de día en día, lo que hace imposible una síntesis completa, pero siempre será de gran interés un resumen del material más importante que hasta ahora se encontraba disperso en innumerables publicaciones. El proyecto de la obra son cuatro volúmenes de grande extensión, a juzgar por el que reseñamos. El primero está consagrado a los períodos de formación, prehistoria, época thinita y 3.ª dinastía. El 2.º y 3.º tratarán de las grandes épocas egipcias, reino antiguo, reino medio e imperio. El último, de la época tardía y de la ptolemaica en lo que tiene de específicamente egipcio.

Sólo en el capítulo primero se permite algunas generalidades acerca de la formación geológica, el clima, el suelo, la población, la lengua, la historia y la religión. A propósito de la población se apreciará sobre todo la utilización de los descubrimientos de Winckler en el desierto vecino al Nilo, que tanta luz arrojan sobre los pobladores que dieron inmediatamente origen a la civilización histórica egipcia. Por lo que toca al carácter de la lengua resume y acepta la tesis de Lefebvre, que sostiene el carácter compuesto africano y semita. Pero ¿no sería más pro-

pio afirmar o por lo menos proponer la tesis de la absoluta unidad primitiva del grupo hamito-semita? De historia y religión trata en menos de media página. No tiene razón de ser aquí un resumen de estos dos inmensos tratados, pero anuncia que al principio de cada capítulo o dentro de él hará una breve exposición de los hechos históricos o religiosos que son esenciales para la comprensión de la materia de que va tratando.

Todo lo mencionado hasta aquí, sólo ocupa las 24 primeras páginas. Lo restante del volumen, hasta la página 609, está dedicado a la prehistoria, exactamente hasta el período dinástico. Aquí, pues, la arqueología es un gran tratado de prehistoria, empezando por las nociones elementales del paleolítico europeo. En Egipto, como es sabido, se han encontrado restos de las industrias humanas desde el paleolítico inferior. El autor recoge la mayoría de los datos conocidos, tratando de suplir por otros autores las lagunas de documentación gráfica que dejó su principal descubridor el P. Bovier-Lapierre. La estación de Sebil, una de las más importantes del paleolítico egipcio, merecía una atención especial. Expone la teoría seductora de Vignard, según la cual el sebiliense sería el lazo de unión entre el musteriense y el tardenoniense; en Sebil, nivel 2.°, se unirían estas dos civilizaciones que separan en Europa el auriñaciense, el magdaleniense, el solutriense, el aziliense; y de aquí se seguiría que la mayoría de las industrias microlíticas de Africa, Europa, Siria e India se reducirían a una sola nacida precisamente en Sebil (páginas 52-53). Tesis tan importante para establecer el paralelismo y la continuidad entre las industrias africanas y europeas, las del paleolítico inferior y las del superior no se atreve a hacerla definitivamente suya en vista de las fuertes objeciones de Junker (págs. 58-61). El mesolítico, si ha existido en Egipto, no ha jugado papel importante. En cambio el neolítico está muy bien representado. Lo estudia en sus cuatro importantes sitios, a los que coloca en el siguiente orden cronológico: Fayum, Merimde-Beni-Salame, el-Omari, Tasa. Después de una larguísima exposición (págs. 62-188) saca las siguientes conclusiones (página 188): el grupo A del Fayum representa la fase más antigua; sus habitantes eran ya sedentarios, pero su civilización era más rudimentaria que las siguientes. Viene luego la de Merimde-Beni-Salame, análoga al Fayum, pero más desarrollada. La de el-Omari, según los últimos hallazgos hechos por F. Debono,

está emparentada por un lado con Merinde, y por otro con la mucho más reciente de Maadi. El grupo B del Fayum es más reciente que el grupo A, no pertenece a la misma cadena y cronológicamente debe de ser contemporáneo de el-Omari. La dificultad está en la civilización de Tasa. Posiblemente tiene razón Menghin y Scharff al colocarla en el 4.000, pero las civilizaciones del norte deben de ser un poco más antiguas. El grupo A del Fayum podría ser fechado en la mitad del quinto milenio.

Con la civilización de Badari nos encontramos en la época de los metales conocida con el nombre de época eneolítica. La costumbre de los habitantes de Badari de colocar junto a los muertos el mobiliario tiene la ventaja de proporcionarnos una gran cantidad de información acerca de sus costumbres funerarias y su modo de vida. No es, pues, extraño que en esta obra se dediquen numerosos y extensos artículos a las diversas manifestaciones de la cultura material: sepulturas, cerámica, objetos de adorno, vasos de piedra y marfil, cucharas, figuritas humanas, objetos de hueso, madera y cuero, objetos de silex o cobre. Mucho más extensa y documentada que la cultura de Badari es la primera civilización predinástica o de Nagada, la cual, por consiguiente, es tratada aquí con una amplitud considerablemente mayor (págs. 231-435). No estudia separadamente cada estación por no repetir en cada una de ellas la descripción del mismo tipo y además porque en cada sitio están mezclados los tipos de las diversas épocas. La lista de los lugares nagadienses de que aquí se ocupa es la siguiente y por su orden. A) Las siete necrópolis siguientes: Armant, Huzam, Nagada, Diospolis parva, Abydos, Badari. B) Nueve grupos de tumbas en el-Amrah. C) Seis clases principales de tumbas en Mahasna. D) Otros lugares de Alto Egipto. En el norte hay menos lugares y han sido menos estudiados. Uno de ellos es Gerzeh, que ha dado su nombre a toda una civilización. Las necrópolis de Harageh pertenecen también a Gerzeh. Y lo mismo la importantísima de Abusir-el-Melek, a la que el autor dedica gran atención. Las páginas 261-372 están dedicadas exclusivamente a la cerámica de Nagada: división en clases, decoración geométrica, decoración floral, decoración con animales, decoración con escenas complejas de personajes, barcos, caza, danza, decoración en relieve, posible influencia de la cerámica asiática en la amratiana, vasos de las clases B, P, R, N, F, W y L, vasos con vertedero, plásticos y teriomorfos, ori-

gen de los varios teriomorfos, cerámica decorada (clase D de Petrie). Sólo este último título abarca un capítulo entero (páginas 329-32). Bajo el título «Mobiliario funerario en Alto Egipto» (págs. 373-408) se ocupa de las famosas paletas de variadas y curiosas formas, de los alfileres, peines, cucharas, perlas, amuletos en forma de animales, mazas, brazaletes, anillos y otros objetos no bien identificados. Sin salir del período de Nagada consagra otro capítulo (págs. 409-435) a la escultura, donde trata de los modelos de barcos, figuritas de animales y figuritas humanas. La primera civilización de Nagada, de que acabamos de tratar, pertenece exclusivamente al Alto Egipto. En el Bajo Egipto los lugares que se pueden atribuir con certeza a la prehistoria son raros. Fuera de las estaciones paleolíticas a la orilla del desierto y de las neolíticas del Fayum y de Merinde-Beni-Salame apenas se puede citar más que los siguientes nombres: Gerzeh, Harageh, Abusir el-Meleq y Maadi. Por lo demás, estos lugares están situados un poquito más abajo del Delta. El conjunto lleva el nombre de la primera de las estaciones mencionadas, Gerzeh. De estos cuatro lugares se ocupa, uno por uno, en el capítulo 8.° (págs. 436-496). En el capítulo siguiente (páginas 497-532) vuelve sobre las ciudades de la época de Nagada y sobre Maadi. Se extiende en la descripción de Hemamiyeh, Mahasna y Abydos en Alto Egipto, y trata de nuevo de Maadi, cuyo sitio describe ampliamente, y de la importante ciudad ya dinástica de Hierakonpolis. Concluye el capítulo con un párrafo acerca del puesto de Maadi en la prehistoria: un puesto aparte sin relación estrecha con el predinástico de Alto Egipto ni con el neolítico vecino de Merinde-Beni-Salame. Todo el capítulo 10 (páginas 533-560) es consagrado a los marfiles decorados del período de Gerzeh: el famoso cuchillo de Gebel el-Arak, el cuchillo Carnavon y otros cuchillos, peines, cucharas, cofres, etc., notables por las escenas de animales. La segunda parte de la obra se termina con un capítulo dedicado a la tumba decorada de Hierakonpolis y a las paletas, también decoradas, que en tan variados e interesantes ejemplares aparecen poco antes del período dinástico. Asimismo incluye aquí las mazas del rey Escorpión y del rey Narmer, que son probablemente el último rey predinástico del Delta y el primer rey dinástico del Sur («Menes»). Como conclusión, expone Vandier su punto de vista acer-

ca de los reinos de Buto y Hierakonpolis, así como el reino anterior, unido, de Heliópolis, cuya existencia admite con Sethe.

La tercera parte, dedicada a las dos primeras dinastías, se atiene completamente a las cuestiones arqueológicas sin ocuparse para nada, salvo una corta introducción, de problemas históricos o religiosos. Estudia primeramente las tumbas reales thinitas, clasificadas por lugares y por tipos: los tres tipos de tumbas de Abydos que señala Reisner, la tumba de Nagada, la llamada de Horus Aha y la pirámide de Zawiet el-Aryan. Pasando luego a las tumbas privadas, incluye también las de la tercera dinastía para estudiarlas junto con las de la primera y segunda. Por lo que toca a las tumbas de particulares, la tercera dinastía no es una época de transformaciones radicales como lo es en lo referente a las tumbas reales. En un capítulo estudia la infraestructura de dichas tumbas, los diversos tipos de la clasificación de Reisner, las tumbas de Hemaka y Nebetka, la necrópolis arcaica de Abu-Roach y la necrópolis de Heluan. Incluye en el mismo capítulo las prácticas funerarias conocidas por Tura y Naga ed-Der. En otro capítulo estudia la superestructura de las mismas: el tipo más sencillo, la aparición del ladrillo y de los nichos cultuales, las grandes mastabas con nichos, los nichos múltiples, la capilla protegida, la tumba de Hezyre. A las estelas dedica otro capítulo, tanto a las reales de Abydos como a las de particulares. La escena por excelencia de las estelas es la comida funeraria, a la que consagra un amplio estudio arqueológico (páginas 765-774). El capítulo siguiente se ocupa del mobiliario funerario: vasos, asientos, camas, cofres, cajas, mesas, sarcófago, juegos, objetos usados, modelos, armas, instrumentos, etc. La tercera parte termina con el estudio de las tablillas, los marfiles y los cilindros-sellos. De estos últimos se contenta con hacer algunas indicaciones acerca de su contenido epigráfico y de sus figuras, dejando lo demás para la epigrafía y la historia administrativa.

La cuarta parte, reservada a la tercera dinastía, se ocupa casi exclusivamente del extraordinario conjunto arqueológico de la pirámide escalonada del rey Dser en Saqqarah. Como introducción se ocupa de Bêt-Hallâf, donde se ha querido ver una tumba real del mismo rey Dser antes de instalarse en Saqqarah. Aunque fechadas en la tercera dinastía pertenecen aún a la arquitectura thinita. La mastaba de Nebetka, de que también se ocupa

brevemente, es precursora de la pirámide escalonada, aunque han debido de existir otros tipos intermedios de mastabas. Nos dispensamos de entrar en detalles acerca de este gran capítulo dedicado a la obra de Dser y su genial arquitecto Imhotep, pues son los capítulos obligados, calcados en las obras de Firth, Quibell y, sobre todo, Lauer, el último y tan benemérito restaurador de esta maravilla de arte en que es petrificada la arquitectura thinita y predinástica. A continuación de la pirámide trata, en capítulo especial, de «monumentos y objetos diversos de la tercera dinastía». Se incluyen aquí algunos monumentos que pertenecen al fin de la dinastía precedente. Entre los vestigios arquitecturales trata de la pirámide no concluída de Zawiet el-Aryan. Describe brevemente el mobiliario funerario de la tercera dinastía, así como los bajorrelieves. El capítulo final está dedicado a la estatuaria, tanto la thinita como la de la tercera dinastía: las estatuas arcaicas de reyes y de particulares, las estatuitas de jóvenes, las de mujeres, las de enanos, las de muy variadas clases de animales y la grande estatuaria desde los thinitas hasta el fin de la tercera dinastía.

Por este breve esquema habrá podido darse cuenta el lector de que se trata de una inmensa colección de datos, bien seleccionados y perfectamente ordenados. Nunca los arqueólogos habían dispuesto de una colección semejante. Quien quería estudiar un problema de la prehistoria o protohistoria egipcia necesitaba emplear mucho tiempo en la lectura de las grandes publicaciones originales de los excavadores, o bien contentarse con resúmenss demasiado superficiales. Dado el gran dominio de la materia y la imparcialidad en la exposición de Mr. Vandier, no dudamos de que su feliz éxito está asegurado. La casa Picard, con esta obra, que esperamos ver pronto terminada, obra tan seria y tan excelentemente ilustrada, ha creado otro monumento para su ya bien establecido prestigio.

Fr. B. Celada, O. P.

BIBLIOGRAFIA [1]

La Biblia. Versió dels originals i comentari pels Monjos de Montserrat. T. IV: *Josue-Jutges-Rut,* por Dom Buenaventura Ubach. Monastir de Montserrat, 1953.

El P. Ubach nos ofrece este IV volumen de la Biblia, impreso con la corrección y elegancia de los pasados. Una nueva prueba de la perfección con que se trabaja en la imprenta monástica de Montserrat. Los libros que comprende este tomo llenan el espacio que media entre la muerte de Moisés y la institución de la monarquía, y nos narran la conquista de Canaan y el asiento de Israel en la tierra conquistada. Para hacer este comentario posee el autor excepcionales ventajas, que son el haber vivido muchos años en Palestina, haberla recorrido palmo a palmo muchas veces y estar familiarizado con sus costumbres, su historia, su arqueología. Y si estas cualidades son útiles para la exposición de cualquier libro de la Escritura, mucho más para este de Josué, en el cua la geografía ocupa un lugar tan importante. Prueba de esto es el índice geográfico, muy copioso, con que termina el volumen.

El libro de los Jueces abarca desde la muerte de Josué hasta que los israelitas sienten la necesidad de instituir la monarquía, a fin de dar unidad y fuerza a su pueblo para resistir a los enemigos de fuera. Es un libro grandemente interesante para conocer de qué manera fué Israel asentándose en Canaan, y cuál fué su conducta ante la influencia cultural y religiosa de los cananeos. El libro de los Jueces ha sido muy estudiado, en lo que va del siglo, muy atentamente, y el P. Ubach ha sabido aprovecharse de los trabajos de sus predecesores, añadiendo los datos que las nuevas exploraciones arqueológicas y geográficas de Palestina han añadido a lo que ya se conocía antes.

El comentario de Rut responde bien a la belleza de este encantador idilio.

En suma, este IV tomo de la Biblia montserratina significa un progreso en el conocimiento de la Sagrada Escritura, y honra en gran manera la colección.

Fr. A. C.

---

(1) La Dirección de la Revista se reserva el derecho de reseñar, de los libros que se le envíen, los que estime oportuno, aunque todos serán anunciados en la Sección de *Libros Recibidos.*

P. Van Imschoot: *Théologie de l'Ancien Testament.* Tome I: *Dieu.* 274 páginas. París-Turnai. Desclée et C. 1954.

El Santo Padre, en su memorable Encíclica «Divino Afflante Spiritu», hacía una sentida recomendación a los exégetas católicos invitándoles a entresacar de la Biblia su contenido religioso y espiritual para no ahogar el pensamiento religioso—lo sustancial—en un fárrago de erudición arqueológica y lingüística. En realidad esta recomendación llegaba muy a tiempo, ya que para la fecha en que apareció su Encíclica se había investigado al detalle el sentido literal de la S. E. a base, sobre todo, del contexto histórico. Una vez cumplido este cometido preliminar ha llegado el momento de hacer las grandes síntesis doctrinales a base de ese mismo sentido literal ya esclarecido. El canónigo Imschoot, bien conocido por sus monografías excelentes sobre temas de teología bíblica, era uno de los más indicados para esta difícil labor de síntesis. Sabíamos que estaba preparando un libro sobre la «Teología del A. T.», y ahora podemos decir que no nos ha defraudado, ya que con un gran sentido de ponderación y objetividad va hilvanando las ideas del A. T. en torno a «Dios» en este primer volumen. La división es sumamente lógica: Existencia de Dios y atributos divinos. Dios en sus relaciones con el mundo: los ángeles y los demonios, y por fin, en un último capítulo, los modos de la revelación divina: oráculos, teofanías, profecías. Esta división, que en sus grandes líneas había sido ya adoptada por algunos tratadistas no católicos, tiene la gran ventaja de dar una visión de conjunto sobre el complejo doctrinal del A. T. en su estadio provisional e imperfecto. Precisamente al resaltar el alcance de las ideas en su ambiente aparece clara la contribución deslumbradora de la revelación evangélica. El autor se limita a exponer, sin buscar concomitancias ni relaciones con ideas neotestamentarias ni con determinadas doctrinas teológicas posteriores como lo hace el P. Ceuppens. Creemos que la labor de ambos exégetas se completa en su distinto punto de vista de trazar el esquema ideológico, ya que si bien uno recoge el alcance doctrinal de los textos dentro de la Teología católica, el otro los ambienta más en el medio exclusivamente viejotestamentario. Esperamos con ilusión la aparición de la segunda parte de esta obra, dedicada al hombre y a la salvación.

Fr. Maximiliano Garcia Cordero, O. P.

Vida de Jesucristo, por el P. A. Fernandez Truyols, S. J., 2.ª edición reformada y ampliada. LXV-760 págs. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1954.

Esta segunda edición de la «Vida de Jesucristo», por el P. Andrés Fernández Truyols, S. J., antiguo rector del Instituto Bíblico de Jerusalén, está muy mejorada con relación a la primera edición. A parte de las reformas introducidas, ha tenido también un aumento de 159 págs. En los pasajes que fueron retocados experimentó una notable mejora. La «Vida de Jesucristo», del P. Fernández Truyols, tiene una característica

especial: se destaca la topografía y arqueología palestinenses; no en vano es el P. F. Truyols un conocedor experto de aquel terreno. Pero nó es exclusiva esta característica: sus narraciones suelen tener un aire y sabor verdaderamente evangélicos. Esta obra, aun mejorada, sería una valiosa divulgación de la vida de Jesucristo. La exposición que hace es siempre clara, y en las discusiones sobre temas opinables es ponderado. No deja de extrañar cómo a veces se da categoría científica a algún autor en temas, precisamente, que está muy lejos de conocer como un especialista. Acompañan al texto un número abundante de fotografías, diseños topográficos y mapas. Deseamos que en ediciones sucesivas se vaya cada vez completando más en la seguridad que puede llegar a ser una buena «vida» de Jesucristo.

G. L.

Comentarios al Evangelio de San Juan, por el P. Juan de Maldonado, S. J. Primera versión castellana preparada por el P. Luis M. Jiménez Font, S. J. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1954, 1047 págs.

Con este volumen, el tercero, presenta la B. A. C., terminada ya, la obra clásica de Maldonado sobre los Evangelios. Maldonado significó un esfuerzo muy grande en la exégesis de su época. Realizó una exégesis basada principalmente en los Padres. Pero él mismo tiene su juicio propio en muchos casos cuando la discusión permite fijar una posición propia. La exégesis de Maldonado es interesante y sugestiva. Es un hombre razonador. Pero le faltaban los recursos subsidiarios de una exégesis carente de todo el aparato moderno. Fué muy valiosa en sus días, pero hoy resulta, muchas veces, incompleta. No obstante, suele resultar útil. Si le faltan los elementos positivos de la exégesis moderna tiene, en cambio, jugo y sabor teológico. Y desde el punto de vista histórico, siempre su conocimiento es de muy grande interés. La traducción castellana es muy buena y el traductor no deja de añadir correcciones oportunas, lo mismo que notas exegéticas complementarias. Es otra obra que presenta ya completa la benemérita Biblioteca de Autores Cristianos.

N. L.

Jose Alonso Diaz, S. J.: *El estado de tibieza espiritual en relación con el mensaje del Señor a Laodicea.* Universidad de Comillas, 1955. Un volumen de 94 págs.

Se trata de un estudio crítico del texto del Apocalipsis (3, 14 s.) para averiguar si esa «tibieza» de que habla el mensaje profético con relación a la Iglesia de Laodicea coincide con el «estado de tibieza» clásico en la literatura ascética. El autor llega a la conclusión de que el texto del Apocalipsis sólo puede aplicarse a ese estado en sentido acomodaticio, no literal; si bien la doctrina ascética sobre la tibieza sigue en pie, no apoyada en ese texto pero sí en la experiencia constante de los maestros de la vida espiritual.

F.

XIII Semana Bíblica Española. El Movimiento Ecumenista. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto «Francisco Suárez». Madrid, 1953, pp. 396, 26 × 18 cms.

Se recogen en este volumen los trabajos presentados en la XIII Semana Bíblica Española (Madrid, 24-29 sep., 1952). El tema central de las ponencias y discusiones fué ese año, tanto para la Semana Bíblica como para la Semana de Teología, similar: profundizar y dialogar, a la luz de la *Humani Generis*, sobre la cuestión candente del *Ecumenismo*. Un problema que ha estado siempre de moda en la teología, pero que en este siglo se ha replanteado con una vivencia mucho más aguda, incitante y resbaladiza. La advertencia pontificia ante el peligroso *irenismo* proclamado por algunos—con una sana inquietud, pero infiltrada de semillas ponzoñosas, aptas para engendrar el descarrío—ha sido una llamada para que los exégetas y los teólogos católicos estén alerta y estudien, a través de calas hondas en la tradición y en el magisterio eclesiástico, en la revelación y en la teología, la verdad verdadera, si vale la expresión, y ahuyenten el error, misión siempre noble del sabio. A esa llamada han respondido los teólogos y los exégetas en sendas Semanas o Congresos, invitados a iluminar con su tradicional vigor en las ciencias eclesiásticas los puntos álgidos o los puntos oscuros del *Ecumenismo*. Sin pretender repasar de modo integral las aportaciones de estas Semanas—que constituyen quizá el más valioso comentario a la *Humani Generis*—que van aglutinándose en bellos tomos y de los que vamos dando relación, a medida que van apareciendo, en esta sección bibliográfica, diremos que el presente volumen encierra tres series de trabajos: la primera, sobre las «actitudes» en materia bíblica (notamos una fluctuación, quizá tipográfica, con las palabras «actitud» (p. 21) y «aptitud», p. 379 y 395), dadas como equivalentes, cuando, en realidad, difieren bastante); la segunda, sobre la «unidad de la Iglesia». Ambas se refieren a los problemas que plantean las corrientes *ecumenistas* en teología y exégesis. La tercera está ya al margen del tema *Ecumenismo*, y recoge las aportaciones libres, es decir, no incardinadas directamente con el tema central de la Semana; ello no obsta, ni mucho menos, para que estén a la altura de las otras ponencias, a las que ordinariamente superan por su serenidad y solidez. Quizá haya que hacer excepción del trabajo de Muñoz Iglesias, *El llamado sentido típico no es estrictamente sentido bíblico Viejo-Testamentario* (pp. 301-324), que es una revancha, aunque el autor intente disculparse de esta posible apreciación (p. 303), contra la fina y acertada crítica que de sus opiniones hizo el P. Tuya en esta revista (Cfr. C. Tom., 78 (1951) 571-574). Los otros estudios de esta sección tratan: del *Estudio científico e íntegro de la Escritura*, P. Colunga (pp. 287-300); de la *Tipología Verbal*, P. Bover (pp. 325-338); de *La promesa y la institución de la Eucaristía. Sus coincidencias de forma y fondo*, P. Leal (pp. 339-358), y, finalmente, se cierra con un documentado ensayo de dom Bellet, que se cobija bajo un título generalísimo: *Consideraciones sobre el capítulo XIII del Apocalipsis* (pp. 359-376).

Las otras dos secciones ofrecen un interés peculiar, vinculado no sólo a la actualidad vibrante de la problemática *ecumenista*, sino también por

el valor formal intrínseco de los trabajos. El Patriarca de las Indias Occidentales y Obispo de Madrid, Dr. Eijo Garay, nos introduce en la lectura de los macizos estudios con unas páginas sustantivas, emotivas, límpidas de estilo (pp. 7-13), en las que sintetiza y enjuicia las inquietudes *ecumenistas* dentro y fuera de la Iglesia Católica. Después, el Dr. Muñoz Iglesias ofrece un *Resumen de los trabajos de la Semana... leídos* (sic) *en la sesión de clausura* (pp. 15-19): es una visión panorámica de la semana entera, con referencias a los temas tratados; no, como pudiera creerse al leer el título, un resumen de lo que se hizo el último día. Algunas de las ponencias no se han incluído en este volumen por motivos que ignoramos.

En la primera sección van los estudios que responden a la intención programática de informar a los semanistas sobre las diversas «actitudes» (no «aptitudes») *ecumenistas* que, en materia escriturística, sostienen «dos hermanos separados» (p. 17). *La inspiración bíblica y el Ecumenismo,* del P. Suárez (pp. 23-48); *El «Testimonium Spiritus Sancti» como criterio de interpretación,* de José Slavicek (pp. 49-70); *La Eclesiología de Carlos Barth,* del Dr. Ibáñez Arana (pp. 111-139); el artículo de González Ruiz, *Función prerromántica de la Iglesia según San Pablo* (pp. 71-110), pertenece, aunque también tiene una parte expositiva de la interpretación del protestantismo, a la sección segunda, en la que se estudian exegéticamente las piedras angulares de la unidad de la Iglesia, los puntos de coincidencia con las confesiones acatólicas y las posibilidades de acercamiento. *Unidad somática de la Iglesia, según San Pablo, bajo la imagen del Cuerpo Místico de Cristo,* es el título de la ponencia del P. Bover, que acuña en síntesis apretada sus ya conocidos trabajos sobre este punto (pp. 143-154). El P. Ausejo hace una reposada exégesis sobre *La «Unidad de Fe» en Eph.* 4, 5-13 (pp. 155-194). *El concepto bíblico de* κοινωνία lo expone Muñoz Iglesia (pp. 195-224), y detrás de él debiera ir el tema desarrollado en la Semana por el P. Gual, *El concepto bíblico de* ἐκκλησία; la *Unidad de la Iglesia en función de la Jerarquía,* del P. Puzo (pp. 225-284) cierra esta segunda sección constructiva del volumen.

Sin dejarnos arrastrar por esos optimistas «irenismos» *ecumenistas,* creemos que la aportación de los exégetas españoles, de los teólogos españoles a tan candente cuestión es importante: es una oferta de diálogo abierto, sano, luminoso, dócil a la tradición, al magisterio de la Iglesia, la «roca firme» en que se apoya toda la ciencia eclesiástica española. Pero no se nos ocultan los ensayos estériles de otros tiempos, la desintegración posible «en la común ruina», de que habla la *Humani Generis,* y la audacia con que algunos sabios católicos han acometido esta empresa.

De todos modos, la ciencia eclesiástica española está presente y alerta en estos incitantes problemas. Buena prueba de ello son los trabajos que ofrece este volumen, parejos en profunda serenidad a los ofrecidos por la Semana Teológica; tres índices finales ayudan a manejarlo, la tipografía y el formato le dan tono de obra seria. Por todo ello felicitamos a los organizadores y a los ejecutores de esta XIII Semana Bíblica Española.

Fr. A. Huerga, O. P.

C. Gliozzo, S. I.: *La dottrina della conversione eucaristica in Pascasio Radberto e Ratramno, monaci di Corbia.* Pgs. XVI-189. Industrie Riunite Editoriali Siciliane, Palermo.

Es la tesis doctoral del autor, presentada a la Universidad Gregoriana en 1940 y publicada en 1945. Al fin ha llegado a nuestras manos con enorme retraso, explicable, sin duda, por la calamitosa situación del mundo en el momento de la publicación.

La obra connaturalmente se divide en dos partes, dedicadas al estudio separado de cada uno de los dos personajes. La simpatía del autor se dirige preferentemente a Ratramno, tal vez porque éste ha tenido más censores que Pascasio. No sabemos si también por simpatía o por alguna otra razón se aplica diverso método exegético a uno y otro autor, cuando en realidad la exégesis comparada hubiese facilitado la solución de algunos problemas.

La obra en conjunto es de gran valor por la sistematización de la doctrina y el análisis minucioso que hace de las expresiones utilizadas por ambos teólogos, cuando todavía se ignoraba la formulación precisa del dogma de la conversión.

Pero creemos que la primera parte, dedicada a Pascasio, no está plenamente acertada en todas sus conclusiones. El P. Gliozzo le atribuye la negación de la realidad objetiva de las especies sacramentales, atribución que nosotros creemos falsa. Cuando Pascasio dice que en la eucaristía hay un aspecto figural, tiene cuidado de aclarar que para él figura no es lo mismo que falsedad o pura apariencia, sino algo que teniendo su realidad propia es, al mismo tiempo, medio de representar o expresar otra cosa; y así el Verbo es figura del Padre, la humanidad de Cristo figura de su divinidad y las letras figura del pensamiento. Lo mismo ocurre en la Eucaristía lo que externamente perciben los sentidos es figura: «Est autem figura vel caracter quod exterius sentitur» (*Liber de corpore et sanguine Domini,* cap. 4; ML, 120, col. 1279); la realidad figurada o significada está dentro y solamente la fe puede descubrirla: «Sed totum veritas et nulla adumbratio quod intrinsecus percipitur» (1 c.). Lo interno y lo externo se relacionan entre sí como la verdad y el sacramento de esa misma verdad: «Ac per hoc nihil aliud hinc inde quam veritas et sacramentum ipsius carnis aperitur» (1. c.). Esta figura, por consiguiente, no se puede confundir con una simple apariencia.

Varias veces dice también Pascasio que el color y el gusto no se cambian y que los sentidos no pueden percibir la realidad profunda oculta en el sacramento, sirviéndose Dios de este medio para preservar la eucaristía de las burlas de los paganos, que se mofarían de los cristianos si los viesen comer carne y beber sangre humana: «Ut ridiculum nullum fiat paganis quod cruorem occisi hominis bibamus» (cap. 13. col. 1315).

Otra razón que, a nuestro juicio, debe ser muy tenida en cuenta para resolver este punto, es que Pascasio se muestra excelente conocedor de la doctrina agustiniana. Y nada más ajeno a la doctrina de San Agustín que negar la realidad de las especies eucarísticas; el Santo hace notar en frases enérgicas que la Eucaristía en cuanto a lo exterior no difiere nada del

pan y vino, que cada cual puede encontrar en su propia mesa. Nadie ignora tampoco la gran importancia que el simbolismo tiene en la doctrina eucarística de San Agustín. ¿Cómo Pascasio, que demuestra ser excelente agustiniano, habría abandonado a su maestro en un punto tan importante?

El P. Gliozzo alega algunas razones, no faltas de valor, para atribuir a Pascasio la negación de la realidad de los accidentes. En primer lugar, el hecho indudable de que muestra muy poca estima y—podríamos decir—un cierto desdén por lo externo del sacramento, insistiendo en que *toda* la realidad está dentro, fuera del alcance de los sentidos, cuyas representaciones no valen *nada*. Semejante modo de hablar parece presuponer que los accidentes no tienen realidad ninguna y que deben ser considerados como simples apariencias. A nosotros nos parece que tales expresiones no demuestran la conclusión del P. Gliozzo y que pueden explicarse bien sencillamente con sólo tener en cuenta la finalidad de la obra de Pascasio. Este se propone, ante todo, hacer resaltar la realidad de la presencia del cuerpo y sangre de Cristo en la Eucaristía, contra quienes preferían atender a lo externo y simbólico del sacramento. Esta actitud un poco polémica le lleva a forzar un tanto las expresiones, exactamente igual que sus adversarios las fuerzan por el extremo contrario, con la gran diferencia, a favor de Pascasio, que él tuvo el mérito de fijarse en lo principal, haciéndolo resaltar con todas sus fuerzas. Porque, efectivamente, si comparamos la envoltura externa de Eucaristía con el cuerpo del Señor, bien podemos decir que éste lo es *todo*; y creemos que no sería muy difícil encontrar expresiones semejantes en los mismos escritores de nuestros días, que en nada pensaron menos que en negar la realidad de las especies eucarísticas. Tratando de Ratramno, el P. Gliozzo da una explicación—en sí misma verdadera—de numerosos pasajes, verbalmente comprometedores, apelando a la finalidad del autor. ¿Por qué no se tuvo en cuenta esa finalidad en el caso de Pascasio, cuyas expresiones, por otra parte, son mucho más inofensivas que las de Ratramno?

Otra razón alegada por el P. Gliozzo se apoya en algunas expresiones incidentales, que parecen negar a los sentidos toda posibilidad de ejercitarse en la eucaristía, o que los consideran como posibles fuentes de error, para cuya rectificación es necesario que la fe y la inteligencia impongan su propio dictamen. Y el P. Gliozzo arguye así: si los sentidos nos engañan, lo que ellos perciben no son más que apariencias, a las que es preciso sobreponerse. Pero la debilidad de semejante razonamiento es evidente a cualquiera. Nadie duda que los sentidos son impotentes para percibir la realidad profunda de la Eucaristía, y que si la razón se dejase guiar por las manifestaciones sensibles caería en error, porque juzgaría que se hallan presentes el pan y vino, igual que antes de la consagración. Pero, ¿quién podrá decir que esto equivale a negar la realidad de las especies eucarísticas?

La segunda parte de la obra, dedicada a Ratramno, merece toda nuestra aprobación. El P. Gliozzo demuestra que admitió la presencia real y la conversión del pan y vino, dando razones suficientemente explicativas de su modo de hablar, un poco chocante para nosotros. Las conclusiones del P. Gliozzo han sido definitivamente confirmadas por el P. De Lubac en

su obra *Corpus mysticum,* pp. 141-163, en que se podrá encontrar la última palabra para entender el lenguaje de Ratramno.

Fr. A. Bandera, O. P.

A. M. Landgraff: *Dogmengeschichte der Frühscholastik.* Zweiter Teil: *Die Lehre von Christus.* Band 2. Pgs. 392. Pustet, Regensburg.

Ya los lectores conocen esta importante obra de Landgraff, cuyos volúmenes anteriores fueron anunciados y comentados a su debido tiempo. Hoy tenemos el gusto de presentar el segundo volumen sobre la cristología prescolástica. Las cuestiones cristológicas, como Landgraff advierte en la *conclusión,* fueron las preferidas de los teólogos del siglo XII y por eso los materiales son sumamente abundantes.

El primer capítulo está dedicado al adopcionismo del siglo XII. Opina el autor que los llamados adopcionistas de este siglo no lo son en realidad. La dificultad de expresar el misterio, agravada por ciertos textos del Ambrosiaster atribuídos a San Ambrosio, explica suficientemente, a juicio de Landgraff, las fórmulas dogmáticamente poco correctas de un cierto número de teólogos de ese siglo. Nos reconocemos enteramente incapaces de discutir con Landgraff en este terreno, pero, a pesar de todo, su conclusión no logra convencernos por completo. Es innegable que Abelardo representa una tendencia marcadamente nestorianizante, de la que pueden verse muchas pruebas en los textos transcritos por el mismo Landgraff en el tomo primero. Puesto este principio no acertamos a comprender cómo los autores de esta tendencia puedan ser excluídos del número de los adopcionistas, porque el adopcionismo es, al mismo tiempo, consecuencia y restauración del nestorianismo, como ya se hizo notar en la condenación de los adopcionistas de la época carolingia.

El capítulo segundo, extensísimo, trata de la ciencia de Cristo (pp. 44-131). Fueron grandes las dificultades con que tropezaron los prescolásticos para distinguir la ciencia divina y humana de Cristo. El primer planteamiento del problema en forma sistemática se encuentra en la escuela de Anselmo de Laon, que atribuye, en general, una ciencia al alma de Cristo, porque la Sabiduría de Dios no puede unirse a un hombre ignorante. En la ulterior determinación de esta ciencia disienten las escuelas de Abelardo y de Hugo de San Víctor. Abelardo, en esto acertadamente, niega que esa ciencia sea igual a la de Dios; Hugo, en cambio, afirma.

Los capítulos siguientes tratan del culto de la humanidad de Jesucristo, de su mérito, de la necesidad de la encarnación, de la mediación de Cristo, de la distinción entre *suficiencia* y *eficacia* de la redención. Como apéndice puede considerarse el capítulo octavo y último, que recoge una serie de textos sobre la Asunción de la Santísima Virgen. Todo en esta obra es sumamente interesante no sólo para quien quiera conocer la historia de la teología en el siglo XII, sino también para cuantos deseen saber el origen y sentido de muchas fórmulas, que perduran en el lenguaje teológico de nuestros días.

La obra se cierra con los índices de toda la segunda parte: índice alfabético de nombres y cosas y de manuscritos. A. B.

D. M.ª Prümmer, O. P.: *Manuale Theologiae moralis*. Tres vols. de páginas XXXVIII-472, X-566 y XII-697. Editio undecima recognita ab Engelberto M. Münich, O. P. Herder, Friburgi Br., Barcinone. Precio de los tres vols., en rústica, 412 pts.; en tela, 472.

De todos es perfectamente conocido el Manual del P. Prümmer, de cuyo valor intrínseco dan evidente testimonio las numerosas ediciones que se van repitiendo sin cesar. Si se lo compara con otras obras de su género resulta superior a la gran mayoría de ellas por un conjunto de cualidades que no es corriente ver reunidas. El orden es siempre perfectamente lógico; y aunque no sea original del P. Prümmer, porque él se limita a seguir el señalado por Santo Tomás, no deja de ser un mérito haber comprendido su importancia y haberlo adoptado en la práctica. Para una buena pedagogía la cuestión del orden es fundamental, como lo advirtió ya Santo Tomás en el prólogo de la *Suma*, y quizá tenga más importancia aún en la enseñanza de la moral, pues la razón de ciertas obligaciones o derechos será muy difícil de ver, cuando se las estudia fuera de su propio lugar y el lector o alumno deberá conformarse con lo que oye o lee sin ver su conexión con otras verdades, que podían darle la necesaria luz. Otra buena condición de este manual es la justa proporción entre teoría y casuismo; la exposición doctrinal es suficientemente amplia para poder comprender después la razón de las soluciones prácticas. No pocos manuales dan una importancia exagerada al casuismo, con lamentable mengua de la doctrina y con el peligro de convertir la moral en un estudio del pecado más bien que de la virtud; claro que tampoco se puede reprobar el casuismo, porque la misma vida lo impone, pero, ciertamente, no se le puede dar la primacía en el estudio de la moral. La forma de exposición es siempre clara, salvo en algún caso aislado; así, por ejemplo, al hablar de la *sollicitatio* y explicar los diversos casos en que se da verdadero delito, parece confundir o no distinguir suficientemente bien la *simulatio absolutionis* y la *simulatio audiendi confessionem* (cf. t. III, n.º 463, p. 334). En cuanto a las opiniones el P. Prümmer es siempre ponderado, nada amigo de ir al extremo, sea por rigorismo, sea por laxismo.

Esta nueva edición se presenta como *recognita* por el P. Münich; pero hemos de confesar que por ninguna parte se notan las huellas de la *recognitio*. Nunca son citados, y mucho menos utilizados, documentos recientes del Magisterio de la Iglesia, sumamente importantes para varias cuestiones tratadas en el manual. Del sacramento del orden se habla como si no existiera la Constitución *Sacramentum Ordinis*; no se dice ni una palabra sobre la nueva disciplina acerca del ayuno eucarístico; al tratar del matrimonio, ni una alusión a documentos de capital importancia.

Esperamos que en lo sucesivo la *recognitio* será efectiva, pues es muy lamentable que un manual, de suyo tan bueno, desmerezca por estas deficiencias.

Fr. A. Bandera, O. P.

JOSEF STIERLI: *Cor Salvatoris* (Wege zur Herz-Iesu-Verehrung). En octavo, XII-272 págs. Editorial Herder. Freiburg, 1954.

Es un libro muy completo y de fácil lectura. Sin embargo el público al que se ofrece propiamente no es el común de los fieles, sino va dirigido más bien al católico instruído, a las Comunidades religiosas y al clero en general. Puede servir de síntesis de toda la doctrina acerca del Sagrado Corazón de Jesús, a los estudiantes de Teología.

Nueve capítulos componen el contenido elaborado por teólogos de reconocida autoridad. En el primer capítulo, de Ricardo Gutzwiller, se estudian las objeciones al culto del Sagrado Corazón: las que nacen del culto a una imagen artística o sentimental, las que se refieren a la expresión «corazón», las que tienen un cariz más bien dogmático, las exegéticas, las litúrgicas, las históricas y aun las de orden moral: todo expresado en un lenguaje ágil y de precisión llena de claridad.

Hugo Rahner tiene dos capítulos sobre las bases bíblicas y patrísticas del culto al Sagrado Corazón. Rápidamente desarrolla su significación y concepto en el Antiguo y Nuevo Testamento, pero principalmente tiene valor su estudio sintético sobre los fundamentos de esta devoción en los Padres por su sobriedad y dominio.

El capítulo cuarto y quinto sobre la historia desde los Padres hasta Santa Margarita y hasta nuestros días, y el octavo sobre el valor dogmático y religioso de la devoción al Sagrado Corazón corren a cargo de José Stierli .

Karl Rahner, en el capítulo sexto, establece la teología del culto al Sagrado Corazón. Es lo más profundo del libro, aunque un poco impreciso y discutible en alguna de sus afirmaciones. Y por último Ricardo Gutzwiller anota los textos del Magisterio eclesiástico sobre el Sagrado Corazón y el carácter bíblico que matiza la letanía al Sagrado Corazón.

La índole sintética del libro no permite, por lo demás, una disquisición detenida sobre algunos puntos teológicos.

R. A.

Doctrina Pontificia. IV Documentos marianos, por HILARIO MARIN, S. J. XXXI-894 págs. Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.

Uno de los temas más útiles que puede presentar al público español la B. A. C. son los documentos pontificios. Ellos son la norma totalmente segura en la investigación teológica. El Papa no solamente enseña cuando define, sino cuando expone el pensamiento en sus documentos. Por eso hacía falta poder tener a mano esta clase de documentos.

En este primer tomo se presentan los documentos marianos. Van en forma bilingüe: en la parte superior la traducción castellana, y en la parte inferior el texto latino. Unas veces se presenta el texto completo, v. gr. en las grandes Encíclicas marianas; otras veces los trozos pertinentes de los documentos pontificios. Pero también se añade al final de

cada pontífice una lista indicadora de otros documentos marianos menos importantes. La selección es espléndida. Un índice de materias permite su manejo adecuadamente y la presentación tipográfica es muy buena. Queremos felicitar muy de veras a la B. A. C. por facilitar estos temas, rogándole que no restrinja su número, sino que lo amplifique lo más posible. En esta época de equívocos y liberalismos doctrinales, deseamos material pontificio abundante para caminar con plena seguridad por los caminos de la verdad religiosa.

M. DE TUYA, O. P.

R. E. MERKELBACH, O. P.: *Mariología*. Prólogo, versión, revisión y notas del P. ARENILLAS, O. P. Pgs. 592. Desclée de Brouwer, Bilbao. Pts. 110.

La Mariología del P. Merkelbach es ya perfectamente conocida entre todos los cultivadores de los estudios marianos. Posee un conjunto de cualidades, que le dan una indiscutible superioridad sobre otras muchas obras de su género, pudiendo decirse con verdad que es el mejor manual de Mariología hasta el presente publicado, una especie de *Suma Mariana*. La materia está siempre lógicamente ordenada, utilizando y aplicando con éxito el esquema seguido por Santo Tomás en el tratado de la encarnación. La exposición de la doctrina es clara, copiosamente documentada y sólidamente razonada; no hay nada que tenga sabor de exageración, ni menos de extravagancia, defectos no del todo raros en tratados de Mariología, sobre todo cuando se ocupan de la ciencia de la Santísima Virgen; porque hay quienes no se contentan con la concepción inmaculada y quieren persuadirnos que la Virgen fué concebida *en gloria* y que durante toda su vida terrena gozó habitualmente de la visión beatífica. Todas estas cualidades hacen de la obra del P. Merkelbach un manual clásico, de máxima utilidad para cuantos quieran iniciarse en el estudio científico de la Mariología o simplemente poseer un conocimiento serio acerca de los misterios de la Madre de Dios. No todos los mariólogos profesionales estarán conformes con todas las doctrinas enseñadas en esta obra, pero todos convendrán en que es una de las mejores dentro de su género.

Para ser justos no queremos dejar de señalar algún defecto. La terminología no siempre está bien definida y, en consecuencia, se hacen ciertas afirmaciones, que creemos inexactas o, por lo menos, no del todo felices. Así, por ejemplo, al tratar del *fomes peccati* establece como tesis que la Virgen estuvo inmune de él, considerado «en acto segundo» y califica esta afirmación de «*común y cierta*» (p. 215), diciendo en cambio que es «sentencia *comunísima*» (p. 217) la que afirma la inmunidad también en acto primero. El P. Merkelbach admite ciertamente que tenemos más pruebas de la inmunidad *in acto secundo* que de la inmunidad *in acto primo*, pero sus expresiones no han sido del todo afortunadas. Es más, entendiendo el *fomes in acto secundo* tal como lo entiende el P. Merkelbach, no se puede decir que la inmunidad de la Santísima Virgen sea una tesis simplemente común y cierta; es aquel *fomes* el «movimiento del apetito que se adelanta al imperio de la razón y que le resiste: *el mismo movimiento del pecado*»

(p. 212; subrayado nuestro). Por consiguiente, la inmunidad del *fomes in acto secundo* se identifica con la inmunidad de pecado venial y no era necesario tratarla separadamente ni darle una calificación distinta. Y con esto ya damos a entender que no nos agrada gran cosa la división del *fomes in actu primo* e *in actu secundo*, a pesar de que la ponen todos o casi todos los manuales de *Verbo Incarnato* y de Mariología; el fomes es necesariamente algo habitual o, si se quiere, in actu primo, porque el fomes actual es ya en sí mismo pecado: «Fomes—dice Santo Tomás—nihil aliud est quam inordinata concupiscentia sensibilis appetitus; habitualis tamen, quia actualis concupiscentia est motus peccati» (III, 27, 3).

La falta de precisión en la terminología se nota también en ciertas afirmaciones acerca de la ciencia de la Santísima Virgen. Comienza el P. Merkelbach distinguiendo tres clases de ciencia «la visión intuitiva beatífica de Dios; la ciencia infusa o inspirada (*indita*), mediante la cual conocía por especies infundidas por Dios, a la manera de los ángeles; la ciencia adquirida o natural, que se procuró naturalmente por el trabajo de la experiencia, mediante el ejercicio del propio entendimiento» (p. 269). Y poco después propone esta tesis: «No se demuestra que la Santísima Virgen haya tenido ciencia habitual «per se» infusa durante su vida terrena; aunque pudiera haber sido ilustrada transitoriamente con un conocimiento infuso de este género en algunas circunstancias» (p. 272). Nosotros creemos que a la Santísima Virgen no se le puede negar—ni en realidad el P. Merkelbach se la niega—una ciencia habitual *per se* infusa. El conocimiento que se obtiene por los dones del Espíritu Santo es *per se* infuso y se realiza al modo angélico. La fe es un hábito cognoscitivo *per se infuso*, aunque cuando los dones del Espíritu Santo no están suficientemente perfeccionados, se ejercita al modo discursivo o humano. Habiendo poseído la Santísima Virgen los hábitos de los dones y de la fe en un grado perfectísimo, poseía también una perfectísima ciencia habitual *per se infusa* y negarlo sería una contradicción manifiesta.

El P. Merkelbach no parece haberse dado cuenta del equívoco que se oculta bajo la denominación *ciencia infusa per se* y la identifica simplemente con la ciencia índita de los ángeles—que puede ser natural—y con la de Jesucristo, en la cual se incluyen también hábitos de ciencia *per se* naturales.

El P. Arenillas ha mejorado notablemente la obra original, que bajo el aspecto crítico puede decirse enteramente nueva. El P. Merkelbach utiliza documentación abundante, pero sus referencias rarísima vez están completas; esta deficiencia se ha remediado casi totalmente en la edición española y lo poco que falta ha sido debido a la imposibilidad de ver las obras o revistas citadas en el original, o a la vaguedad de la referencia bibliográfica. Además se han introducido numerosas notas doctrinales nuevas, se ha completado la documentación original, sobre todo en lo relativo a la Asunción y la Inmaculada, se han añadido tres índices completísimos: onomástico, bíblico y tomístico. Todas estas mejoras dan a la edición española una innegable superioridad sobre la latina y no dudamos que serán justamente apreciadas por todos los amantes de los estudios marianos.

FR. A. BANDERA, O. P.

Apariciones de la Virgen, por J. Goubert y L. Cristiani. Traducción y notas de Manuel P. del Rio-Cossa. 324 págs. Colección «Ara y Templo». Editorial Edisa, 1954. Avenida de José Antonio, 70. Madrid.

Se trata de un libro de divulgación de las apariciones marianas de estos últimos tiempos, reconocidas oficialmente como tales por la Iglesia. Se exponen en ella las apariciones de Catalina Labouré, en la que se manifiesta la medalla milagrosa; la aparición de la Saleta, Lourdes, Pontmain, Fátima; y en dos apéndices las últimas apariciones de Beauraing (1932-33) y de Banneux (1933). También se recoge a título informativo la tenida por el Papa y manifestada en Fátima por el Cardenal Tedeschini.

El libro es de interés, pero se trata de una obra de divulgación, aunque seria. En ella se intercalan algunas veces consideraciones muy útiles, tanto sobre la misión de María como sobre el proceso seguido por la Iglesia para pronunciarse por la autenticidad de las apariciones y milagros. Es obra que se lee con gusto y con provecho.

L. M.

Gaechter, Paul: *Maria im Erdenleben*, neutestamentliche Marienstudien, 260 p. Tyrolia Verlag. Innsbruck.

El P. Gäechter, profesor de Exégesis en el Colegio de la Compañía de Jesús, en Innsbruck, compila en este libro sus publicaciones exegéticas del N. T. Le movió a ello la buena acogida y el deseo de investigar el origen literario de San Lucas en el Evangelio de la Infancia. No es ni una biografía de María, ni mucho menos una mariología bíblica. Sin embargo, dice el P. Gäechter, «extender el estudio de María en Caná y la palabra de Jesús en la cruz hasta el ámbito de la teología era el punto central exegético para determinar la historia literaria» del texto de San Lucas.

No cabe duda que todo lo que se nos narra en el Evangelio de María tiene conexión íntima con su oficio de Corredentora. El P. Gäechter parece dar demasiada importancia a una conexión necesaria filológica de unos textos con otros. La obra del P. Gäechter es un acopio de autoridades exegéticas acerca de la forma literaria, pero con dominio, a veces no convincente, de lo puramente verbal e inclusión en el sentido literal de elementos extraños a él.

R. A.

Esta es la Inmaculada. Vida de la Virgen María Madre de Dios, por Isabel Flores de Lemus. Prólogo del R. P. Juan Prado, Redentorista. 272 págs. Madrid, 1954. Editorial El Perpetuo Socorro, Manuel Silvela, 14, Madrid.

Isabel Flores de Lemus, medalla «Pro Ecclesia et Pontifice», autora de numerosas publicaciones, algunas de relevante éxito, publica ahora esta obra de exaltación mariana. No es un libro propiamente científico, ni la

autora se lo propuso, aunque utiliza ciencia segura en la confección del mismo. Trata de exponer, de modo muy original, la vida de María. Es un libro en el que se aunan el estilo ágil, ameno y gráfico, la ciencia, las leyendas pero bien discernidas, la geografía, la arqueología, la piedad, y un conjunto fotográfico excepcional. Con él se sigue paso a paso la vida de María. En un libro como éste, en el que predomina el corazón, al considerarse las escenas de la vida de María, aunque con una evocación precisa y sobre base segura, el elemento gráfico y abundantísimo que en él se incluye, le da una conjunción emocional poco común. Le deseamos a esta obra un sincero éxito.

F. G.

PINTO, MANUEL, S. J.: *O valor teológico da Liturgia*. Colecçao Criterio. Livraria Cruz, Braga, 1952, pp. XLII-369.

En la primera parte de esta obra se trata de explicar el sentido de las dos palabras más importantes que integran el título: Qué es la liturgia, sus principales elementos y las divisiones de la misma; después considera la función teológica de la liturgia.

En la segunda parte estudia ya en concreto cuál sea el valor teológico de la liturgia; y lo hace apoyándose sucesivamente en el testimonio de la Iglesia universal, de los Concilios, de los Romanos Pontífices, de los Santos Padres, de los teólogos y hasta de la misma razón teológica.

Es sumamente interesante la obra por la originalidad con que está concebida y por el seguro medio de prueba que ha sabido adoptar para probar su intento. No conocíamos un trabajo tan extenso de un punto litúrgico tan concreto. Ha de agradar la obra del P. Pinto tanto al teólogo, por la idea tan noble que le da de una de las fuentes de su ciencia sagrada, como al liturgista por la nueva prueba de la seriedad que encuentra en la materia que constituye su especialidad. La fe encuentra su mejor expresión en la oración litúrgica, y ésta sirve a su vez mejor que ningún otro razonamiento para explicar la revelación.

P. ARTURO ALONSO LOBO, O. P.

Obras completas de San Bernardo. II (último). Edición española preparada por el P. GREGORIO DIEZ RAMOS, O. S. B. Biblioteca de Autores Cristianos. XIV-1260 págs.

Con este segundo tomo de la edición española de obras de San Bernardo termina la colección que presenta la B. A. C. Comprende: Sermones sobre el Cantar de los cantares, Sobre la consideración, De las costumbres y oficios de los Obispos, Sobre la conversión, Del precepto y de la dispensa, Apología, De la excelencia de la nueva milicia, De los grados de la humildad y de la soberbia, De la gracia y del libre albedrío, Sobre

algunas cuestiones propuestas por Hugo de San Víctor, Contra los errores de Pedro Abelardo, Vida de San Malaquías, Cartas, Indices generales.

Con este tomo final de las obras de San Bernardo dispone el público de lengua española de la riqueza espiritual del doctor «melifluo». Es gran mérito de la B. A. C. el hacer accesibles estas obras de espiritualidad tradicional y profunda. Es en ellas donde se encuentra con seguridad alimento sano espiritual. Un abundante índice de materias permite una fácil utilización de aspectos concretos de la obra de San Bernardo. Tipográficamente está muy mejorada con relación al primer volumen; tiene una presentación muy buena.

Felicitamos al P. Díez Ramos, O. S. B. y a la B. A. C. por habernos dado ya terminada esta valiosa colección de obras de San Bernardo.

R. F.

V. Diego Carro, O. P.: *Derechos y deberes del hombre.* Discurso de recepción del académico de número Excmo. Sr. Dr. P. V. Diego Carro y contestación del académico de número Excmo. Sr. Dr. D. José María Trías de Bes. Sesión del 1 de Junio de 1954. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 1954, pp. 165, 23,5 × 17 cms.

El P. Carro ha tenido un gran acierto en la elección del tema para su discurso de ingreso en la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Un tema de valor trascendental, perenne y, por lo tanto, actualísimo. Magníficamente equipado para llevarlo a término con éxito, por su especialización en las cuestiones jurídico-teológicas y en la historia doctrinal de ellas, como ha demostrado en sus numerosas obras, ha sabido desarrollarlo con acierto. Era un tema que le venía como anillo al dedo o, como él mismo nos dice, «para mí muy querido desde los años mozos». El pensamiento de los juristas y teólogos españoles del siglo XVI va engarzándose en el discurso del P. Carro con agilidad, en un estilo desembarazado—aunque no siempre alcance una elegancia ática—y dominador. Planteo, análisis, crítica y síntesis están logrados con plenitud y altura científicas. Los principios son proyectados sobre los diversos aspectos de ese binomio—Deberes, Derechos—en sus dimensiones generales, primero, bien apoyada la teoría en la filosofía y en la teología, para descender luego a tratar de esos deberes y derechos del hombre como «ser individual», como miembro de la familia, como ciudadano, como católico y, en fin, como ciudadano del mundo.

Si todos estos aspectos son interesantísimos y abordados con valentía y competencia, no lo son menos las páginas que el P. Carro dedica a enfrentar esa doctrina tradicional con las soluciones más cacareadas de otro signo y procedencia, como la de la Revolución Francesa o la más reciente de la O. N. U. De especial interés para juristas y teólogos es la síntesis y catalogación sistemática de los derechos y deberes del hombre según la mente de los maestros clásicos españoles (pp. 109-123).

En un apéndice incluye tres documentos que han tenido gran resonancia jurídica: los textos de la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, aprobada por las Cortes Constituyentes francesas de 1789, el del Fuero de los Españoles (18 Julio 1945) y la declaración universal de los derechos del hombre, aprobada por la O. N. U. en París el 10 de Diciembre de 1948.

En las páginas 142-148 va el discurso de contestación en el que el académico Sr. Trías de Bes encomia los relevantes méritos del P. Carro en el campo de la investigación jurídico-teológica, describe rápidamente su vida y sus principales obras y comenta con serenidad magnífica el discurso del novel académico.

Por el nuevo honor y por este magistral discurso sobre un tema tan humano y apasionante, felicitamos sinceramente, hondamente, al P. Carro.

FR. A. HUERGA, O. P.

Obras Espirituales del P. Antonio Cordeses, S. J. Guía teórico-práctica de la Perfección Cristiana. Parte primera: Tratados de las "Tres Vidas": activa, contemplativa y mixta. De la "Oración Mental" y de la "Vida Purgativa". Preparados, anotados y editados por el P. AURELIO YANGUAS, de la misma Compañía. Madrid, 1953. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto «Francisco Suárez», pp. XXXVII-153, 25,5×18 cms.

El P. Yanguas, profesor en la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, hace con este volumen la primera entrega de una serie tripartita de las obras espirituales de Cordeses. ¡Buena falta estaba haciendo esta meritoria empresa! Los estudiosos de la fecunda espiritualidad española sabrán agradecérselo. Los fenómenos históricos de la segunda mitad del siglo XVI, que originaron tanta alarma en los temas espirituales y cortaron tantos vuelos a nuestros místicos y abrieron el camino a equivocados conceptos—la duplicidad de vía, para poner un botón de muestra, aunque algunos secuaces no se hayan todavía percatado de que nace de una situación histórica—alcanzaron de lleno al P. Cordeses, uno de los más genuinos representantes de la primera escuela mística de la primitiva Compañía. Afortunadamente hoy se está poniendo de relieve su figura, históricamente oscurecida por la desconfianza que su doctrina produjo al General Mercuriano, presionado en aquellas horas de confusionismo por el «criterio oficial» de la Compañía; Mercuriano llamó al orden a Cordeses, prohibiéndole seguir enseñando la «oración afectiva», cohibiendo así su ímpetu místico.

P. Leturia (*Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI*, en *Archivio italiano per la storia della pietà*, 2 (1953) 1-50; *Cordeses Mercuriano, Colegio Romano y lecturas espirituales de los jesuitas en el siglo XVI*, en AHSI, 23 (1954) 76-118): Sáinz Rodríguez (*Sobre la formación de la espiritualidad jesuítica*, en AHSI, 23 (1954) 351-366) y, sobre todo, el P. Yanguas en diversos trabajos—que aprovecha abundante-

mente en la presentación de este primer tomo—han redimido del olvido a Cordeses, o Cordessas, como parece ser su verdadero nombre.

El P. Yanguas nos da una semblanza biográfica y espiritual del P. Cordeses, analiza y describe los escritos cordesianos y estudia los opúsculos «londinenses» que hoy edita por primera vez.

Son tres tratados preciosos; estilo característicamente lacónico, cuajado de sabrosos arcaísmos, su lectura resulta fácil y agradable por la claridad, el orden y la doctrina. «La principal fuente es la Suma Teológica del Doctor Angélico. De ella tomó el autor muchas razones teológicas..., así como también muchos argumentos de las Sagradas Escrituras y de los Santos Padres» (p. XXI). De aquí que participe Cordeses de las peculiares dotes expositivas de Santo Tomás, cuya doctrina comenta y enriquece. Son tratados breves, pero llenos de jugo y equilibrio. El primero—de las tres vidas—abarca en la presente edición las pp. 1-43, y es un comentario bellísimo a las qq. 179-172 de la II-II, que va tocando Cordeses en doce capitulitos llenos de enjundia y glosa; el segundo—de la oración mental—se extiende de la pág. 49 a la 100, dividido en 14 capítulos, llevándose la mejor parte la exposición de la «oración afectiva» y reduciendo a apretado esquema otros aspectos de la oración; el tercero—de la vida purgativa—comprende las pp. 105-129, en ocho capítulos que tratan de la necesidad de la vida purgativa y de los medios por los que se logra.

La edición es pulcramente esmerada; se han compulsado las citas en una ardua labor de confrontación de textos, ruda tarea si se tiene en cuenta que nuestros autores del siglo XVI daban poca importancia a esos «aparatos críticos» que hoy tanto hacen sudar a los investigadores y editores de textos clásicos. Seis índices—de autores (tres), alfabético-analítico, de materias (parciales y totales)—facilitan el uso de la obra.

Nuestra cordial enhorabuena al P. Yanguas, esperando que pronto nos ponga en contacto con el resto de las obras espirituales de Cordeses, redimiéndolo a él del olvido y ayudándonos a comprender mejor la historia gozosa y gloriosa de la espiritualidad española.

FR. A. HUERGA, O. P.

MONS. A. HERRERA: *La palabra de Cristo*, vol. V, B. A. C. Madrid, 1955. Un vol. de XXIV-1.100 págs.

La benemérita B. A. C. sigue publicando con ritmo acelerado los volúmenes de la espléndida colección homilética dirigida por Mons. Herrera, Obispo de Málaga. El que hoy reseñamos abarca desde la dominica de Pentecostés hasta la dominica 4.ª inclusive. Las características de la exposición y desarrollo son enteramente iguales a las de los tomos anteriores que ya hemos reseñado en nuestra Revista.

F.

A. RYCKMANS: *La parroquia viviente*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1953. Un vol. de 328 págs.

He aquí un libro notable, que llamará poderosamente la atención de cuantos se preocupen de la recristianización de las masas apartadas de Dios.

Imposible resumir en una breve nota bibliográfica las innumerables sugerencias apostólicas de esta espléndida obra. Su tesis fundamental es la necesidad imprescindible de organizar «parroquias vivientes», a base principalmente de un grupo selecto de seglares que se encarguen de visitar personalmente, una por una, *todas* las casas de la parroquia para llevar a ellas, en nombre del párroco, el mensaje de Cristo con ocasión de cualquier acontecimiento familiar: bodas, bautizos, defunciones, etc., y organizar el culto parroquial de los domingos en tal forma que los feligreses se sientan en su parroquia como en su propia casa; que encuentren en ella enseñanza, ayuda, calor, *hogar*. En el libro—de estilo recio y modernísimo—se recogen las objeciones, se disipan los inconvenientes, se estimula a los indecisos, se fustiga duramente a los que critican «a priori» procedimientos ajenos cuya eficacia extraordinaria jamás han ensayado, etcétera. Un libro, en suma, que se lee con un interés apasionante y que deberían meditar despacio todos los sacerdotes del mundo, sobre todo los que tengan sobre sí la gran responsabilidad de la cura de almas. Muy de veras lo recomendamos a nuestros lectores.

A. R. M.

Comentarios a la exhortación «Menti Nostrae». Publicaciones del Obispado de Bilbao. Un tomo de 19 x 12, de 260 pgs. Ptas. 28. Ediciones Desclée de Brouwer. Bilbao, 1951.

He aquí una serie de conferencias, fruto de la «Primera Semana de Estudios Ascéticos» habida en Bilbao del 27 al 30 de Marzo de 1951: *La santidad sacerdotal; sus fundamentos y contenido*, por el Lic. Don José Gálvez Díaz; *Desarrollo y defensa de la santidad sacerdotal*, por el Dr. Joaquín Goicoecheandia; *El sacerdote y las vocaciones sacerdotales*, por el Lic. D. José M. Iruretagoyena; *La ciencia y la cultura del sacerdote*, por el Dr. D. Andrés Mañaricua; *Formación intelectual, moral y espiritual de los futuros sacerdotes*, por el Dr. D. Vicente Lores; *Caridad y previsión social en favor de los sacerdotes*, por el Dr. D. Vicente Mayor Jimeno; *El extenso campo del apostolado sacerdotal en nuestros días*, por el M. I. Sr. D. Santos Beguiristain (esquema); *El apostolado social del sacerdote*, por el Excmo. Sr. D. Angel Herrera (resumen).

Los temas, por su forma y fondo, están bien desarrollados.

Por su trascendencia nos han llamado la atención, sobre todo, dos trabajos. Me refiero a la conferencia del Dr. D. Vicente Mayor Jimeno y a la del Dr. D. Andrés Mañaricua.

Es una lástima que las ideas expuestas por el Dr. Jimeno no tengan una resonancia más universal. Si el ministro del Señor, y, concretamente,

el sacerdote secular, quiere cumplir su cometido, tendría que restar fuerzas a sus «preocupaciones metálicas» y, por lo mismo, más o menos terrenas, exigidas a veces por circunstancias perentorias. La solución de este grave problema la estudia el autor de la conferencia: «Caridad y previsión social en favor de los sacerdotes».

Vemos en la conferencia del ilustre profesor Dr. Mañaricua el esquema de una obra que estaría llamada a hacer mucho bien entre aquellos que, merced a un llamamiento providencial, se preparan para dar la batalla en medio de un mundo que a veces se olvida de su destino.

Esas ideas merecen ampliarse. La competencia teológica del veterano profesor constituiría la mejor recomendación de esa obra necesaria para formar un criterio sano en el seminarista. Es necesario darse cuenta y asimilar aquellas palabras de Santo Tomás de Aquino: «Contemplata aliis tradere». En realidad, eso es precisamente lo que trata de demostrar el antiguo profesor del Seminario de Vitoria.

S. I.

La Comunión en el Triduo de Semana Santa, por TOMAS DE MENDIJUR, O. Cap. Buenos Aires, 1945. Pgs. XXXI-477. Pts. 35.

Tenemos ante nosotros un estudio positivo. Prueba histórica a base de documentos.

En él se estudia detalladamente «la liturgia de los tres últimos días de la Semana Santa» (Prólogo, pág. XVI) y dentro de ella «La Comunión de los fieles y del Clero».

La primera división del trabajo se hace con arreglo a cada uno de los días de este Triduo. Dentro de cada uno de estos días se subdivide el estudio en tres partes: La primera comprende del siglo I al IV, en que «aparecen los libros fundamentales de la liturgia de la Iglesia Romana» (Prólogo, pág. XXVIII). La segunda parte abarca del VI al XIV, fecha en que los Oficios Divinos comienzan a celebrarse por la mañana. Y por último, la tercera parte coincide con la fecha de publicación del Código de Derecho Canónico, pues en él se establece la legislación sobre este tema.

Trata el autor de determinar en cada caso la hora de celebración de la Misa o de los Oficios y de la posibilidad de administración de la Sagrada Eucaristía al clero y a los fieles, abarcando la Liturgia general de la Iglesia, las liturgias particulares y las de las Ordenes Religiosas, aunque el autor afirma que «no dependió la Comunión de estos tres últimos días de la Semana Santa de las distintas liturgias, sino de otras causas, puesto que en todas partes aparece el mismo fenómeno» (Prólogo, página XXX).

Obra de especialista y reducida a un tema muy concreto, posee toda la solidez de la prueba positiva exhaustiva, pero esto mismo encierra la dificultad de proseguir la línea fundamental de la idea a consecuencia de la hilvanación de los textos aducidos.

Por parte del autor significa un esfuerzo de trabajo y una aportación al esclarecimiento de puntos tan importantes en el desarrollo de la Liturgia, como son todos estos que se refieren a los tres días, quizá los fundamentales del ciclo anual de la Semana Santa.

Fr. Carlos Anibal Alvarez, O. P.

S. Thomas Aquinas: *In octo libros Physicorum Aristotelis Expositio.* Cura et studio M. Maggiolo, O. P. Pp. XII-663. Taurini, Marietti.

En el corto espacio de un año ha sido editada dos veces esta importante obra de Santo Tomás, primero por D'Auria, con el texto de la Pianna, preparado por el P. Pirotta, y ahora por Marietti, con el texto de la Leonina. La rapidez con que se suceden las ediciones de obras del Santo es un indicio del interés creciente que su doctrina despierta en los estudiosos. Estos comentarios a la Física son seguramente la mejor obra filosófica de Santo Tomás, indispensables, por consiguiente, para quien quiera conocer su sistema.

El mérito intrínseco de la obra se acrecienta en el caso presente con el valor crítico de la edición. Falta el aparato de la Leonina, pero todo lo demás está íntegro, incluso los índices; sólo se suprimió el texto griego de Aristóteles. Creemos, sin embargo, que los índices preparados por el P. Pirotta para la edición de D'Auria son más copiosos y están mejor ordenados.

M.

D. H. Salman, O. P.: *La place de la Philosophie dans l'Université idéale.* 67 págs. Inst. d'Etudes Médiévales, 831, av. Rockland, Montréal, 1954.

l Instituto de Estudios Medievales Alberto Magno, de la Universidad de Montréal, prosigue su costumbre de celebrar la fiesta de su Patrono con una conferencia solemne el día 15 de Noviembre. A esta costumbre se debe la publicación, desde el año 1947, de una serie de notables trabajos que hemos ido presentando a nuestros lectores. El del año pasado pertenece al P. Salman, quien ha desarrollado un tema de indudable importancia, fijándose en las relaciones que en una Universidad deben existir entre la filosofía y las restantes disciplinas. La conferencia abunda en observaciones acertadísimas, que revelan una larga experiencia en contacto con el ambiente universitario.

Nosotros, no obstante, distinguiríamos entre la cuestión de hecho y la cuestión de derecho. De hecho, después de la oleada positivista, que todavía perdura, ciencias y filosofía marchan en la Universidad cada una por su lado, con cátedras, público y hasta locales distintos. Tratar de coordinarlas y de armonizarlas de alguna manera y, por lo menos, de estimular sus contactos, siempre beneficiosos, es un programa mínimo. Pero nos parece muy exiguo para una «Universidad ideal». Para lograr la «Universidad

ideal» quizá sería oportuno plantear la cuestión de derecho, de si efectivamente cabe en un plan racional de estudios el seguir manteniendo la catastrófica separación positivista entre dos pretendidos órdenes de saber, que siempre estuvieron tradicionalmente unidos. Con esto se evitaría la estéril y perjudicial duplicación de materias «filosóficas» y materias «científicas», que es inaceptable en un concepto aristotélico y tomista del saber. Duplicación que no tiene razón de ser más que en una rama, que es la referente a la ciencia de Dios, considerado de una manera en la Teología natural, y de otra muy distinta en la Teología cristiana. Por esto nos extraña que en todo el preferente trabajo no se mencione entre la Filosofía a su ciencia cumbre, que es la Teología natural, y solamente al final se aluda a la conveniencia de la Teología cristiana en la Universidad, que creemos es una cuestión completamente distinta.

FR. G. FRAILE

A. GALLEGO, O. P.: *Buda y el Budismo*. 244 págs. Ediciones Studium de Cultura, Madrid. Distribuidora del Libro, Bailén, 19. Madrid, 1955.

Los largos años que el autor ha pasado como misionero en Oriente, le han servido para adquirir una vasta información sobre la materia que aborda en el presente libro. Con seriedad científica, al mismo tiempo que con amena prosa, presenta el Budismo, cuya importancia como pensamiento de millones de hombres es extraordinaria. El vacío que en España sentimos de libros de esta clase queda bien colmado con esta obra, en que se ofrece un panorama completo de la vida y enseñanzas de Buda, ordenadas sistemáticamente, y de la difusión del budismo por India, China y Japón. Se echa de menos un índice de materias y una bibliografía ordenada, aunque al margen de las páginas se señalan las obras más importantes.

S. P.

A. REBOLLO PEÑA: *Crítica de la objetividad en el existencialismo de Gabriel Marcel*. Publicaciones del Seminario Metropolitano de Burgos. Serie C. Vol. I. Burgos, 1954. 62 págs.

El presente trabajo es la lección inaugural del curso académico en el Seminario de Burgos. Pretende analizar un solo punto de la filosofía de Marcel: la objetividad del pensamiento. No para exponerlo sencillamente, sino para criticarlo desde el ámbito de la filosofía tomista. Despliega el tema estudiando por separado el pensamiento objetivo y la síntesis judicial, para concluir con una crítica. El intento es digno de loa. Porque es Marcel el filósofo del existencialismo llamado cristiano. Esta su orientación le lleva a ciertas coincidencias con la filosofía tradicional, partiendo de diferentes supuestos. Quizá en su posición se abran horizontes nuevos a la filosofía perenne. Pero el intento no carece de dificultad. La obra de Marcel es per-

sonalísima y polifacética. No ha escrito nada que no haya sacado de su propio fondo. Cotejar esta doctrina con la filosofía tomista, impersonal, objetiva, serena, exige esfuerzo y penetración paciente. Rebollo ha conseguido exponer a Marcel dejándole hablar, o escribiendo él mismo en lenguaje marceliano. Entresaca textos de todas las obras y los expone unidos, imitando a Troisfontaines. Llevado, sin duda, de este deseo de darnos al auténtico Marcel, pone en castellano algunos párrafos con galicismos intolerables. (Cfr. pgs. 9-10). Pero la exposición se presenta un tanto oscura y confusa, como si el autor no hubiera logrado asimilar bien a Marcel. Llega a la conclusión de que en Marcel hay posturas inadmisibles y terminología que retrae los ánimos del estudio de la filosofía perenne. Pero la crítica, como obra de ponderación, comparación con el tomismo y valoración, es deficiente. Y este era el propósito del autor. Consciente de ello, sin duda, él mismo nos promete nuevos trabajos, siguiendo esta orientación, acerca de la idea del ser y la de Dios. Marcel, filósofo del «misterio», no entrega su secreto al lector en el primer diálogo. Pero invita a proseguir.

Fr. A. Lobato, O. P.

J. de Vries, S. J. : *Pensar y ser.* Versión española por José A. Menchaca, S. J., 2.ª edic. Editorial Razón y Fe. Madrid.

Ve la luz en español la segunda edición de tan importante estudio crítico, antes de haberla visto en su original alemán. El autor ha modificado muchos párrafos de la edición anterior, ha añadido capítulos enteros, reformado otros y perfilado algunas ideas de la primera edición.

No haremos una reseña crítica de las ideas expuestas por el autor. Las suponemos conocidas de la primera edición. Baste decir que sale notablemente mejorada. Siendo una revisión de todo el problema crítico, desde el punto de partida en el filosofar—en lo que disentimos del autor, al partir de la conciencia—hasta la posibilidad de la metafísica como ciencia, son muchas las ideas que chocan con un pensamiento tomista ; pero no entraremos en discusión crítica, puesto que tal vez. mucho «depende, dice el autor, de lo que implícitamente suponen las tesis de ambas partes».

A. J.

Gar-Mar, Vicente, S. I. : *Sugerencias filosófico-literarias,* ed. 6.ª, Ed. Fax, Madrid, 1952. Volumen de 546 páginas.

Todos nuestros lectores conocen ya la magnífica producción literaria del Padre Gar-Mar. No hay capítulo despreciable entre sus Sugerencias. Así lo ha estimado también el numeroso público que agotó las cinco primeras ediciones.

Por nuestra parte ha sido la sexta edición la que más nos satisfizo, tanto por la presentación como por la adición de valiosos capítulos destinados *a ellas y a ellos*.

Este libro no merece ya juicio crítico. Es muy tarde para hacerlo, después que acreditadísimos escritores le han dedicado páginas de alabanza bien merecida.

Sólo deseamos que la fuerza de estas *Sugerencias* penetre el espíritu de sus lectores e infunda sensatez y rectitud. No es pequeña la lección que Gar-Mar nos da cual receta insensible en dosis que no asusta a ningún enfermo. Precisamente por esto esperamos que muchos lo sigan adquiriendo y saboreando.

Fr. Candido Aniz, O. P.

A. Gallego, O. P.: *Almas de Oriente*. Colección Unum Ovile. Ediciones Studium de Cultura. Madrid-Buenos Aires.

Treinta años de vida en las Misiones dominicanas de Indochina constituyen ya un buen título para narrarnos con objetividad y con calor cosas de aquellas fantásticas tierras.

Pero el autor cuenta con más: con un vastísimo y asimilado conocimiento de la cultura oriental—de que ya ha hecho gala en otro libro y artículos, y que fué un instrumento eficaz, en manos de la gracia, para su apostolado entre los intelectuales de aquel país—que le hace valorar acertadamente sucesos y matices actuales en su honda raíz histórica. Con la misma facilidad brilla su cultura occidental, de tanta penetración hoy día, en aquellas regiones. Todo lo cual, y principalmente su sacerdocio y alma misionera, le hace ser captador sutil y orientador admirable de la delicada alma oriental en su camino hacia el Señor.

A una primera parte histórica—de rica erudición en su aspecto propiamente histórico, en el legendario y en el folklórico—sucede una segunda parte «El sentimiento en las conversiones». Tercera: «Conversiones por razones dialécticas». Cuarta: Conversiones por razones morales». Quinta: «Táctica misional» y finalmente un apéndice: «Los dioses del Viet-nam».

166 páginas logradas de amenidad y de conmoción religiosa, a través de la anécdota vibrante de tanta alma buena que el Señor supo conquistarse. Pero no la anécdota «rosa» que, por desgracia, abunda, a veces, en esta clase de libros, sino la anécdota plena de humanidad y divinidad. Todo en un ameno estilo literario que honra al autor e invita al lector.

Fr. Jose Manuel Soria, O. P.

A. Lobato, O. P.: *Vida y obra del Padre Francisco Alvarado, O. P.* Sevilla, Imprenta Provincial, 1954, pp. 88, 23,5 × 17,5 cms.

La presente monografía sobre la *vida y obra del Padre Francisco Alvarado, O. P.*, es tan densa y ajustada, tan nítida y elegante como los caracteres tipográficos y el ropaje en que viene impresa, muy conforme a esa distinción a que nos tiene acostumbrados el *Archivo Hispalense*, que ha hecho la edición.

Francisco Alvarado: el «Filósofo Rancio», seudónimo con que inmortalizó su pluma. Poeta, humorista, filósofo, polemista, predicador, profesor, es la figura más señera que se alza en la encrucijada de la España de los siglos XVIII-XIX. «No hay en la España de entonces, aseveró Menéndez Pelayo, quien le iguale ni aun de lejos se le acerque en condiciones para la especulación racional. Puede decirse que está solo y que llena un período de nuestra historia intelectual». Su andadura terrena está empapada de zozobra, de inquietud, ante los peligros inminentes de los derribadores «del trono y del altar»—la Patria y la Religión—y también ante los fusiles franceses que amenazaron su existencia. Por su enemiga insobornable contra los franceses invasores—«No soy francés. Acúsenme y condénenme por católico rancio, por español rancio, por filósofo rancio»—y los afrancesados invadidos tuvo que refugiarse en Portugal. En el destierro se le acumularon los quebrantamientos físicos a los dolores morales. Pero no se rindió nunca. Fué un hombre de una personalidad robusta, definida; achacoso y enjuto físicamente, era una espada del pensamiento en acción. «Quijote filósofo del siglo XIX, desfacedor de los muchos tuertos que están haciendo al mundo los señores malandrines liberales», se definió a sí mismo. El gracejo hilarante, la ironía—fina o desmesurada, según las circunstancias—, el argumento «ad hominem», etc., son armas tan poderosas en él como sus silogismos escolásticos, como sus razonamientos serenos, personales, en un momento crucial de la historia y del pensamiento españoles, cuando todo se importaba hasta el pensar. La luz de su clara inteligencia lo levanta por encima de todos aquellos pensadores míopes y folletinescos al servicio de los invasores. En aquella hora resultaban estériles los métodos tradicionales de la disputa. El *Filósofo Rancio,* conjugando con sabiduría elementos diversos, emprende un nuevo método de polemizar: las *Cartas,* salpicadas de donaires y cuentecillos, movidas de diálogos agudos *Cartas Aristotélicas, Críticas,* que se difunden por toda España, y multiplican las imprentas de Cádiz, Sevilla, Valladolid, Coruña, Madrid, Mallorca, Barcelona, Gerona..., amén de las que quedan inéditas. Hacían enmudecer y temblar a sus enemigos, que, a lo más, se atrevieron a replicarle con panfletos inverecundos de la peor ralea.

La figura del *Filósof Rancio* tiene un atractivo irresistibl, un valor de «caballero andante» de la filosofía, defensor de la Patria y la Religión en una época propicia al desaliento o a la deserción. Famosísimo en su tiempo, ha merecido un puesto destacado en la historia de la cultura española. Por eso Menéndez Pelayo intentó reivindicarlo. Después de él, el Cardenal González, los PP. Getino, Gafo y March, Roig Gironella y Azorín han dicho y tejido ensayos y elogios valiosos del *Filósofo Rancio.* A pesar de ello, la *vida y la obra* del P. Alvarado estaban menesterosas de una revisión, de un descubrimiento total. El P. Lobato nos ofrece ahora un primer eslabón en el que, enmarcada en su tiempo y en su problemática, la vida del *Filósofo Rancio* va quedando al descubierto, merced a una cala honda de las relaciones existentes entre *vida y obra,* ser y hacer. Hace muchos años que el autor dedica sus mejores ocios a estas tareas; la búsqueda en archivos le ha premiado con felices hallazgos, la perspicaca innata y cultivada le han permitido penetrar en los mundos íntimos del *Filósofo Rancio.*

Aquí tenemos unas primicias de estas investigaciones, que han sido galardonadas con el premio «José Salvador Gallardo» de 1953-1954, en el concurso convocado por el Ayuntamiento de Marchena, cuna del *Filósofo Rancio,* y el Ateneo de Sevilla. Aun siendo primicias, valen ya más que todo lo que hasta ahora se ha escrito sobre el P. Alvarado. Y auguran una obra integral, de conjunto, sobre el *Filósofo Rancio,* que nadie como el P. Lobato puede realizar, y que constituirá en su día una de las más sólidas aportaciones al conocimiento y estudio de la figura singular del Padre Alvarado y de los problemas intelectuales que plantearon unos hechos históricos, tristemente célebres, en la época de incubación y eclosión de la invasión de España por las tropas napoleónicas.

FR. A. HUERGA, O. P.

MIHALOVICS: *Yo soy testigo. La "causa" del Cardenal Mindszenty.* Traducción del húngaro por D. Antonio Sancho. Ediciones «Studium de Cultura», Madrid, 1949.

Oprobio y baldón de un mundo que se llama civilizado y libre, es la suerte de los pueblos encerrados tras el «telón de acero» al padecer indefensos la ominosa opresión bolchevique tan vivamente descrita, en lo que a Hungría se refiere, por un testigo de toda excepción. Aunque ya divulgadas por la prensa las vicisitudes y características de esa enorma y trágica farsa del «proceso Mindszenty», no por eso pierde actualidad el libro de Mihalovics en el que, además de ofrecernos un relato de mano maestra del insigne y heroico purpurado, se pone de relieve con toda precisión histórica ese otro «proceso» lento al que se somete a los pueblos que sucumben apresados por la garra comunista, que comienza hipócritamente acariciando y acaba por estrangular a sus víctimas con el más brutal terrorismo.

M.

Doctrina Cristiana. Primer libro impreso en Filipinas. Facsímil del ejemplar existente en la Biblioteca Vaticana, con un ensayo histórico bibliográfico, por Fr. Jesús Gago Aragón, O. P., y observaciones filológicas y traducción española de Fr. Antonio Domínguez, O. P. Imprenta de la Universidad de Santo Tomás, de Manila, 1951.

Es una verdadera curiosidad bibliográfica, de no pequeño valor para la historia de las misiones. Cuando Legazpi llegó a la bahía que había de ser luego la ciudad de Manila, encontró allí chinos que iban a sus negocios. La colonia se fué aumentando y los religiosos instalados allí trataron de extender su ministerio a los «sangleyes», como así se denominaba a estos chinos. Pero encontraban una grave dificultad en la lengua. En 1587 llegó la misión dominicana que había de fundar la Providencia del Santísimo Rosario de Filipinas y, desde luego, el Obispo

Fr. Salazar les encargó aquella misión. Dos Padres fueron destinados a ella, los cuales tomaron a pechos aprender la lengua china, saliendo su empeño, de suerte que pronto el P. Juan Cobo pudo componer una «Doctrina Cristiana» en el dialecto chino de Amay, que fué impreso por un tipógrafo infiel, Keng Yong, el año 1593. Esta representa el primer documento de la imprenta filipina, al que siguió luego otra «Doctrina Cristiana» en español y tagalo.

El estudio de este catecismo a través de la traducción literal del P. A. Domínguez es de sumo interés para entender las dificultades con que tropezaban los primeros misioneros en traducir al chino los vocablos con que expresamos los demás cristianos.

Esta colonia de «sangleyes» fué también la escuela en que se preparaban los primeros misioneros que de Manila pasaban a predicar el Evangelio en la Gran China.

FR. A. C.

DEMETRIO MANSILLA: *Catálogo de los códices de la Catedral de Burgos.* En 4.°, 205 págs. Madrid. Consejo S. de I. C. Instituto «Enrique Flórez», 1952.

«Con este de la Catedral de Burgos inicia el Instituto «Enrique Flórez» la serie de Catálogos de códices existentes en fondos eclesiásticos españoles», se lee en la solapa del libro. Gran parte de nuestras Catedrales conservan manuscritos, algunos en cantidad y calidad extraordinaria; pero desgraciadamente son todavía muy contadas las que han publicado la descripción de los mismos. Incluso en alguna muy poco frecuentada, por caer a trasmano, recordamos haber encontrado hace veinte años bastantes códices del siglo XIII-XIV, entre ellos ambas *Sumas* de Santo Tomás, en situación lamentable. Los nuevos planes del Instituto «Enrique Flórez» acabarán con ese estado de cosas, poniendo a disposición de los estudiosos estos materiales de primera calidad. Palencia y Burgos acaban de llenar esa laguna: aquélla en *Anthologica annua,* I (1953), p. 477-550, por obra de M. ANDRES; ésta con el presente Catálogo.

El señor Mansilla ha realizado su labor no sólo con la competencia que todos reconocemos en él, sino además con el mayor interés y hasta con amor y cariño, por tratarse de un fondo encomendado a su custodia.

En la introducción hace un poco de historia de la biblioteca y procedencia de sus códices. La descripción, tanto externa como interna de éstos, es minuciosa, en particular cuando lo merecen por su antigüedad o rareza. El catálogo comprende 61 manuscritos y 96 cantorales (50 de éstos procedentes de algún monasterio de San Jerónimo y los restants de la Catedral y sus capillas). Se reproducen a continuación seis inventarios antiguos siglos XIV-XV) y uno del siglo XVI, con los correspondientes índices y 17 láminas de fotograbados de códices.

Entre los manuscritos predominan los de carácter litúrgico. De los dos primeros, ambos visigóticos, ha publicado el autor un estudio aparte en *Hispania sacra,* 2 1949), fasc. 2.

Que cunda el ejemplo y se amplíe a otros fondos, como promete hacerlo el señor Mansilla con relación a códices de bibliotecas y archivos burgaleses, y en particular a la abundantísima documentación antigua de la Catedral.

Fr. V. B. de H.

La lectura, por Pablo Leon Murciego, 2.ª ed., 215 págs. Precio: 22 pesetas (en cartoné). Madrid. Pedidos al autor, Garaje de los Leones, Astorga (León).

Esta obra fué «declarada de utilidad pública» por R. O. de 18 de Diciembre de 1930. Este refrendo oficial garantiza la excelencia del citado libro. En él se trata todo lo que se refiere a la lectura. Está dividido en tres partes: 1.ª *La lectura en general* (trascendencia, necesidad, utilidad, placer, pasión, efectos, etc., de la lectura). 2.ª *Normas prácticas* (qué libros se han de leer, biblioteca para un joven, cómo se ha de leer, sistema de fichass, higiene en la lectura). 3.ª *La lectura. considerada en sus efectos* (desarrollo integral y armónico, la lectura y el idioma, la lectura y el ritmo del estilo, etc.).

En suma, un buen libro que no dudamos recomendar a los que sienten la noble pasión de la lectura.

Fr. Luis de Fatima Luque, O. P.

LIBROS RECIBIDOS

Academia Mariana Internationalis. Via Merulana, 124. Roma.

Ecchi e commenti della proclamazione del domma dell'Assunzione. Páginas XII-388.

Libro mariano. Catalogo della Mostra Mariana allestita a Palazzo Venezia in occasione del Congreso Mariologico-Mariano Internazionale. Páginas 288, con 46 ilustraciones fuera de texto.

I. DE GUERRA LAZPIUR, O. F. M., *Integralis conceptus maternitatis divinae iuxta Carolum del Moral.* Págs. XVI-226.

H. AMERI, O. F. M., *Doctrina theologorum de Immaculata B. V. Mariae Conceptione tempore Concilii Basileensis.* Pgs. XXIV-272.

C. BALIC, O. F. M., *Ioannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis.* 1. *Textus Auctoris.* Pgs. 108.

C. DILLENSCHNEIDER, C. SS. R., *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial.* Pgs. XI-402.

Ed. de **Acción Católica Española.** Cuesta de Sto. Domingo, 5. Madrid.

Colección de encíclicas y documentos pontificios. Pgs. LXI-1644-351. Ptas. 250 en tela, 350 en piel.

Aschendorff. Gallitzinstrasse, 13. Münster (Westf).

P. W. SCHMIDT, S. V. D., *Die Religionen der Hirtenvölker.* XI Band. Pgs. XXVI-734. DM, kart. 45; geb. 50.

Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. X Band. Pgs. VIII-312, con 16 ilustraciones artísticas. DM 22.

BAC. Alfonso XI, 4. Madrid.

SANTO TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica.* T. XII: *Tratado de la vida de Cristo.* Versión e introducciones de A. COLUNGA, O. P. Pgs. XVI-684. Pts. 70. T. X: *Tratado de la templanza.* Versión e introducciones de C. ANIZ, O. P. *Tratado de la profecía.* Versión e introducciones de A. COLUNGA, O. P. *Tratado de los distintos géneros de vida y estados de perfección.* Versión de J. GARCIA ALVAREZ, O. P. Introducciones de A. ROYO, O. P. Pgs. XX-887. Pts. 75.

MIGUELEZ-ALONSO-CABREROS, *Código de Derecho canónico y legislación complementaria.* Ed. 5.ª. Pgs. XLVIII-1092.

M. Righetti, *Historia de la Liturgia.* T. I: *Introducción general. El año litúrgico. El breviario.* Traducción de C. Urtasun, Pbro. Pgs. XIX-1341. Pts. 95.

Doctrina Pontificia. T. IV: Documentos marianos. Edición preparada por H. Martin, S. I. Pgs. XXXI-894. Pts. 80.

La palabra de Cristo. Repertorio de predicación bajo la dirección de Mons. A. Herrera. T. V: *Pentecostés* (1.º). Pgs. XXIV-1100. Pts. 80.

Beauchesne. 117, Rue des Rennes. París.

Dictionnaire de spiritualité, fasc. XVIII-XIX: Dabert-Déréliction. Páginas 513.

Biblioteca Nacional. Paseo de Recoletos, 20. Madrid.

Exposición bibliográfica mariana. Catálogo. Dos vols. de 99 y 238 páginas, con numerosas láminas fuera de texto.

Ed. **"El Carmen".** Iradier, 2. Vitoria.

Sabino de Jesus, C. D., *La infinita bondad de Dios. Enseñanzas prácticas de Santa Teresa a todas las almas.* Pgs. 406.

Catholic University of America Press. Washington, 17, D. C.

Philosophy and unity. Procedings of the American Catholic Philosophical Association, vol. XXVIII. Pgs. 208.

Centro de Estudios Montañeses. Palacio de la Diputación. Santander.

Un apóstol dominico montañés en Tunkín. Fray Pedro Bustamante: Su apostolado y escritos (1696-1728). Documentos inéditos del siglo XVIII preparados con introducción y notas por Honorio Muñoz, O. P.

Clonmore and Reynolds LTD. 29 Kildare Street. Dublín.

G. Bowe, O. P., *The origin of political autority.* Pgs. 102. P. 12,60.

Coculsa. Paseo de Rosales, 48. Madrid.

A. Peinador, C. M. F., *De iure et iustitia.* Pgs. XXXII-609. Pts. 150.

Desclée de Brouwer. Colón de Larreátegui, 43. Bilbao.

R. Sineux, O. P., *La Santísima Virgen en tu vida cristiana.* Traducción de K. Barreiro. Revisión y notas de Gabriel de Sotiello, O. F. M. Cap. Pgs. 211.

S. Beguiristain, Pbro., *Una pastoral científica.* Pgs. 150.

C. Marmion, O. S. B., *Jesucristo, ideal del sacerdote.* Versión de L. Zorita, Pbro. Ed. 2.ª. Pgs. 564.

A. Morta, Pbro., *Vida interior y dirección espiritual del sacerdote.* Presentación de Mons. C. Morcillo. Pgs. 136.

Desclée de Brouwer. 22, Quai aux Bois. Bruges.

J. Beyer, S. I., *Les instituts séculiers.* Pgs. 403.

A. ROBERT et A. TRICOT, *Initiation biblique. Troisième édition.* Páginas XXVI-1082.

M. BERDIAEV, *Le sens de la création.* Traduit du russe par MME. JULIEN CAIN. Préface de S. FUMET. Pgs. 470.

A. MARC, S. I., *Raison philosophique et religion revelée.* Pgs. 296. 105 frb.

Divus Thomas. Collegio Alberoni. Piacenza (Italia).

J. F. ROSSI, C. M., *Quid senserit S. Thomas Aquinas de Immaculata Virginis Conceptione.* Pgs. 100. *Il quarto pionere della Commisione Leonina P. Clemente Suermondt, O. P.* Pgs. 36.

Duculot. Gembloux (Bélgica).

C. SPICQ, O. P., *Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néotestamentaire.* Pgs. XIII-228.

FAX. Zurbano, 80. Madrid.

MONS. RAFAEL GARCIA, *El evangelio de ayer y de hoy.* Pgs. 888. Pts. 65.

E. ESCRIBANO, C. M., *Diálogos sobre la vida eterna.* Pgs. 432. Pts. 37.

S. BLANCO, Pbro., *Ya no sois dos. Regalo a los esposos.* Pgs. 404. Pesetas 44. *Los padres ante la vocación de los hijos.* Pgs. 144. Pts. 20.

R. KOTHEN, *Hacia una mística familiar.* Traducción de C. RUIZ. Páginas 224. Pts. 27.

A. BRUNNER, *Conocer y creer.* Traducción por R. DE LA CIERVA, S. I. Pgs. 256. Pts. 48.

Gráficas Summa. San José, 16. Oviedo.

CESAREO RODRIGUEZ-LAREDO, Pbro., *El estudio de la teología entre los seglares cultos.* T. I. Vol. I. Pgs. 1112. Vol. II. Pgs. 402.

Herder. Balmes, 26. Barcelona.

J. SABATER, *Derechos y deberes de los seglares en la vida social de la Iglesia.* Pgs. 1002.

Hijos de Gregorio del Amo. Paz, 4. Madrid.

BENJAMIN MARTIN, Pbro., *Sugerencias bíblicas.* Pgs. 639. Pts. 48, en rústica.

BENJAMIN MARTIN, Pbro., *Pensamientos bíblicos.* Pgs. 1169. Pts. 16, en rústica.

B. SANCHEZ CASANUEVA, *Catecismo en ejemplos.* Pgs. 339.

Ed. **Iberoamericanas.** Pizarro, 19. Madrid.

J. GOUBERT y L. CRISTIANI. *Las apariciones de la Virgen.* Pgs .234.

Id. PP. Escolapios. Irache (Navarra).

RAFAEL PEREZ, Sch. P., *Lo de siempre...* Pgs. 61.

Instituto Británico. Almagro, 5. Madrid.

M. DE LA BEDOYERE, *The layman in the Church.* Pgs. 111. Burns and Oates. 10/6.

Luis Gili. Córcega, 415. Barcelona.

Catálogo de las obras editadas y fondo de librería (Enero 1955). Pgs. 32.

A. HILLAIRE, M. S. C., *La religión demostrada.* Traducción de la 16.ª edición francesa por A. PIAGGIO. Ed. 10.ª corregida y puesta al día por F. FERNANDEZ DE VIANA, O. P. Pgs. XVI-480. Pts. 50.

F. OLGIATI, *Nuestros jóvenes y la pureza. Jirones de vida y experiencias personales.* Versión de la 8.ª ed. italiana por C. MONTSERRAT, Pbro. Edición 3.ª. Pgs. 96. Pts. 9.

MARIA STICCO, *El ideal vale más que la vida. Perfil biográfico de Delia Agostini.* Traducción de la 3.ª ed. italiana por J. PUGES. Pgs. 156. Pts. 12.

Ed. **Morata.** Mejía Lequerica, 12. Madrid.

R. E. BRENNAN, O. P., *Psicología general.* Versión de J. ESTELLES. Prólogo de S. RAMIREZ, O. P. Pgs. 520. Ptas. 220.

O. D. E. R. Mayor, 81. Madrid.

P. C. LANDUCCI, *El misterio del alma humana.* Traducción de A. A. DE LINERA. Pgs. 338. Pts. 70.

The Priory Press. Asbury Road. Dubuque. Iowa (USA)

FRANCIS L. B. CUNNINGHAM, O. P., *The indwelling of the Trinity.* Páginas XX-414. 7,50 dollars.

F. Pustet. Regensburg (Alemania).

A.-M. LANDGRAFF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik.* Dritter Teil: *Die Lehre von den Sakramenten.* Band II. Pgs. 331. DM. 22,50.

H. E. HENGSTENBERG, *Der Leib und die letzten Dinge.* Pgs. 302. DM 9 y 11.

Religión y Cultura. Columela, 12. Madrid.

W. DEMAL, O. S. B., *Psicología pastoral y práctica.* Versión de L. CILLERUELO, O. S. A. Prólogo de C. VACA, O. S. A. Pgs. 248. Pfs. 38.

Saint Mary's University Book Store. Roland Park. Baltimore. Maryland (USA).

R. E. BROWN, S. S., *The Sensus plenior of sacred Scripture.* Páginas XIV-162.

Semanas Sociales de España. Conde de Barajas, 1. Madrid.

La crisis de la vivienda. Lecciones y conferencias de la XIV Semana Social. Burgos, 1954. Pgs. 487. Pts. 75.

Studium de Cultura. Bailén, 19. Madrid.

H.-P. BERGERON, *Un apóstol de San José. Vida del Hermano Andrés.* Pgs. 156. Pts. 28.

A. ORTIZ MUÑOZ, *La Virgen ha llorado en Siracusa.* Pgs. 128, con numerosas ilustraciones. Pts. 30.

A. GALLEGO, O. P., *Buda y el budismo.* Pgs. 248. Pts. 30.

G. QUIJANO y CAROLINA TORAL, *Alma y paisaje de Iberoamérica.* Dibujos de A. IBARRA. Pgs. 320. Pts. 50.

V. CAPANEGRA, O. R. S. A., *San Agustín. Semblanza biográfica.* Páginos 212. Pts. 35.

F. XIMENEZ DE SANDOVAL, *Camino de Compostela. Leyenda de Romeros.* Pgs. 220. Pts. 40.

A. DIAZ DE CERIO, Pbro., *Cantoral parroquial y eucologio recitable.* Páginas 328. Pts. 16.

L. GONZALEZ CASCOS, *Sorpresa de una letanía.* Pgs. 136. Pts. 25.

M. RAYMOND, O. C. S. O., *De la imitación de la Madre de Dios.* Páginas 69.—*¡Di «fiat» y reharás el mundo! Pgs. 72.—¿Has encontrado a Dios?* Pgs. 86.—*Tú puedes atajar el incendio del mundo.* Pgs. 64.—*¡Ayudad al éxito de Dios!* Pgs. 77.

J. L. L. ARANGUREN, *El protestantismo y la moral.* Ed. Sapientia. Páginas 264. Pts. 60.

Universidad de Granada. Secretariado de Publicaciones. Granada.

A. NAVARRO FUNES, *Antología de textos jurídicos latinos.* I: *Los fundamentos de la moral y del derecho.* Pgs. 302. Pts. 50.

Universidad Nacional. Instituto de Filosofía. Muñecas, 850. Tucumán (Argentina).

M. GONZALO CASAS, *Introducción a la Filosofía.* Ps. 360.

Actas del primer Congreso Argentino de Psicología. Vol. I. Pgs. 380.

Universidad Pontificia. Comillas (Santander).

J. ALONSO DIAZ, S. I., *El estado de tibieza espiritual en relación con el mensaje del Señor a Laodicea (Ap. 3, 14 ss.).* Pgs. 89.

Università Gregoriana. Piazza della Pilotta, 4. Roma.

W. A. VAN ROO, S. I., *Grace and original Justice according to St. Thomas.* Pgs. 211.

L. DA VEIGA COUTINHO, *Tradition et histoire dans la controverse moderniste.* Pgs. XXIII-275.

A. ORBE, S. I., *En los albores de la exégesis Iohannea.* Estudios valentinianos. Vol. II. Pgs. 403.

Ed. **Vilamala.** Calle Valencia, 246. Barcelona.

I. MOTA DE LA MUÑOZA, Pbro., *Los medios modernos de apostolado.* Pgs. 272. Pts. 38.

De sus Autores.

A. BERNARD, O. P., *Présentation de la Somme Théologique*. Pgs. 176.—*Introduction à la philosophie thomiste*. Pgs. 136. Ecole de Théologie. Saint-Maximin (Var). Precio de las dos obras 1000 fr.

Carta Pastoral de los Reverendísimos Metropolitanos sobre el Magisterio de la Iglesia. Pgs. 11. Toledo.

ENRIQUE DEL S. CORAZON, O. C. D., *Los Salmanticenses: su vida y su obra*. Pgs. XLII-277. Triana, 7. Chamartín de la Rosa. Madrid.

B. GUITENNY, Monfortiano, *Un mundo mejor y las llamadas de un santo*. Pgs. 32. Vida Mariana-Vida Cristiana». Pedro Heredia, 23. Madrid.

B. MONSEGU, C. P., *Los fundamentos filosóficos del humanismo de J. Luis Vives*. Pgs. 83. PP. Pasionistas. Carlos III, 2. Santander.

MONS. M. OLAECHEA, *San Vicente Ferrer*. Número extraordinario del Boletín Ofiicial del Arzobispado de Valencia. Pgs. 93-166 de 1955, con numerosas ilustraciones.

R. RABANOS, C. M., *San Pablo, ideal del sacerdote*. Pgs. 205. Padres Paúles. Cuenca.

F. E. DE TEJEDA, *Las doctrinas políticas de Raimundo de Farias Brito*. Escuela de Estudios Hispano-Americanos. Sevilla.

A xesta de cómo a America nasceu da melodia. Versión castellana de J. RUBIÑOS, S. I. Colegio de Belén. La Habana.

IMPRIMATUR:
† *FR. FRANCISCUS, O. P.*
Episcopus Salmantinus
4 - maii - 1955

NIHIL OBSTAT:
Fr. Albertus Colunga, O. P. Censor

IMPRENTA MERINO.—PALENCIA